REVISTA TEOLOGICĂ

SERIE NOUĂ, Anul XII (84), Nr. 2, APRILIE—IUNIE, 2002

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI

— SIBIU —

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢĂ ŞI VIAŢĂ BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

CUPRINS

REVISTA TEOLOGICĂ

— REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

2

SERIE NOUĂ, Anul XII (84), Nr. 2, APRILIE—IUNIE, 2002

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, STR. MITROPOLIEI NR. 24
CONT Nr. 2511.1-61.1/ROL B.C.R. Sibiu

I.S.S.N. 1222-9695

† ANTONIE

DIN MILA LUI DUMNEZEU ARHIEPISCOP AL SIBIULUI
ŞI MITROPOLIT AL TRANSILVANIEI,
CRIŞANEI ŞI MARAMUREŞULUI

Prea Cucernicilor protopopi şi preoţi, cinului monahal şi tuturor binecredincioşilor creştini
Har, milă şi pace de la Dumnezeu, iar de la noi arhierească binecuvântare

Iubiţi credincioşi,

Ne-a ajutat Dumnezeu şi în acest an să ajungem cu sănătate şi cu pace **Ziua Învierii.** Înainte de orice, să mulţumim cu recunoştinţă pentru toate câte ne-a dat nouă Domnul şi să ne bucurăm, şi să ne veselim în ziua aceasta. Încă o dată Biserica ne cheamă să ne aducem aminte de cele petrecute odinioară în Ierusalim şi să ne reînnoim credinţa în Învierea Domnului nostru Iisus Hristos.

Evenimentul Învierii Domnului s-a petrecut în timpul domniei la Roma a lui Tiberiu, guvernator al Palestinei — unde s-a născut şi a propovăduit Iisus — fiind Pilat din Pont. Evenimentul acesta a fost atât de neaşteptat, atât de copleşitor încât, aşa cum a fost atunci, aşa a rămas până azi şi aşa va rămâne până la marginea de care, cândva, timpul se va opri şi lumea se va sfârşi. Pentru creştini a fost cel mai mare eveniment al tuturor timpurilor.

Ştim cu toţii, de aceea, că vorbind despre Înviere, şi sărbătorind Învierea, nu vorbim despre ceva obişnuit şi nu sărbătorim o sărbătoare omenească, ci una dumnezeiască, un eveniment mai presus de fire, care nu s-ar fi putut produce fără intervenţia directă a lui Dumnezeu.

Vorbind şi sărbătorind Învierea, noi suntem conştienţi şi de faptul că vorbim de ceva prea serios, pentru a ne îngădui să vorbim cu uşurinţă, sau pentru a încerca să acredităm o credinţă nesusţinută de argumente temeinice şi solide, care să se impună ca atare minţii şi simţirii noastre. Să ne întrebăm drept aceea, pe ce ne întemeiem noi creştinii credinţa în **înviere?** În această zi noi ne salutăm cu mărturisirea că: **„Hristos a Înviat!** Şi răspundem cu mărturisirea categorică, personală, responsabilă, că: **„Adevărat a înviat".**

Învierea Domnului ne încredinţează că nu este zadarnică şi absurdă credinţa aceasta, şi că obiceiurile noastre sunt îndreptăţite şi sfinte, şi trebuie să le păstrăm şi să le împlinim cu sfinţenie şi, într-o zi ca aceasta, mai mult ca oricând, acum, când ne amintim de Învierea Domnului, să ne amintim şi de toţi cei plecaţi de la noi, prefăcând durerea despărţirii în bucurie şi speranţă.

De ce e importantă pentru noi Învierea Domnului? E importantă pentru că, dacă Hristos a înviat, şi noi vom învia. Dacă Hristos a înviat, moartea nu mai este moarte, adică nu este dispariţie definitivă, ci e doar o trecere din viaţa aceasta în altă viaţă, cu durată eternă.

Învierea Domnului aduce omenirii, doritoare dintotdeauna de a cunoaşte rostul vieţii şi taina morţii, dezlegarea care le luminează pe amândouă.

Învierea Domnului ne arată că suntem nemuritori, că viaţa de aici are rostul de a fi trăită frumos, în iubire şi înţelegere, deoarece toţi suntem fiii lui Dumnezeu şi fraţi între noi. Suntem creaţia Sa cea mai iubită, pentru că totul, cerul şi stelele, şi pământul cu toate frumuseţile şi darurile lor, pentru om au fost create **„spre desfătarea noastră"**, cum spun textele bisericeşti.

Învierea Domnului e marea noastră mângâiere: ne vom întâlni, ne vom vedea cu cei dragi ai noştri de care ne despărţim aici prin moarte. Dacă Hristos a înviat, spune Sf. Apostol Pavel, ultimul vrăjmaş al omului a fost biruit, acest vrăjmaş fiind moartea (I Cor. XV, 26). Căci, cu adevărat cine nu socoteşte moartea ca pe cel mai mare vrăjmaş, pentru că ameninţă şi curmă pe cel mai mare dintre darurile dăruite omului, şi anume viaţa? Viaţa e cel mai mare dar, pentru că **numai** Dumnezeu îl poate da. De aceea nimeni nu doreşte să-l piardă. Şi iată că înviind Iisus, El ne arată că chiar dacă, aparent, la un moment dat ne pierdem viaţa, de fapt n-o pierdem. Ea continuă dincolo, acolo de unde Iisus s-a putut întoarce.

Învierea Domnului a schimbat radical concepţia despre lume şi viaţă a omenirii. Viaţa a căpătat sens înalt şi fiind veşnică, impune răspundere pentru felul cum e trăită pe pământ. Nu mai poţi trăi la întâmplare, când ştii că eşti nemuritor. Nimic nu-ţi mai este indiferent, când ştii că trăieşti sub ochiul lui Dumnezeu.

Învierea Domnului e temelia moralei, a faptei bune. Şi viaţa şi moartea au căpătat înţelesuri noi, pline de rosturi care, fără Învierea Domnului, ar fi rămas ascunse omenirii şi ar fi domnit ca şi până atunci în lume, neştiinţa şi întunericul. Ar fi domnit filosofiile imaginate după mintea fiecăruia, religiile idolatre lipsite de sens, sau cele care erau nedesăvârşit descoperite, formaliste, învechite, lipsite de cea mai elementară legătură dintre viaţă şi moarte. Aceasta din urmă era privită ca o catastrofă inevitabilă şi absurdă, şi, din perspectiva ei, tot aşa de absurdă apărea în cele din urmă şi viaţa. Numai învierea Domnului a dat sens ultim şi definitiv, şi vieţii şi morţii, căci a convertit moartea în viaţă, a dat sens nonsensului, a dat înţeles neînţelesului.

Ziua Învierii e ziua bucuriei depline. Această bucurie o cântăm şi ne-o reamintim în toate cântările: **„Ziua Învierii, să ne bucurăm popoare!"** şi **„unul pe altul să ne îmbrăţişăm"**. Mântuitorul n-a grăit un alt cuvânt de adresare mironosiţelor, în dimineaţa Învierii, decât: **„Bucuraţi-vă!"** (Matei XXVIII, 9). Ce alt cuvânt mai frumos, mai expresiv şi mai adevărat decât acesta ar fi putut grăi? Iar apostolilor li s-a adresat prin alt cuvânt, la fel de frumos şi de adevărat: **„Pace vouă!"** (Luca XXIV, 36).

Sfânta noastră Biserică ne îndeamnă cu acest prilej ca, dacă au existat între noi unele neînţelegeri şi greşeli, să ne reconciliem unii cu alţii şi **„să iertăm toate pentru Înviere"**. Adevărul Învierii e atât de mare, atât de copleşitor, încât nimic nu poate fi mai important, decât faptul că Hristos a înviat. În lumina Învierii Lui să redevenim alţi oameni, să ne înnoim simţirile, să ne primenim gândirea, să uităm tot răul pe care ni l-au făcut alţii nouă, sau dacă noi am alunecat în astfel de fapte, să ne pară rău şi să restaurăm între noi iubirea. Căci a înviat Domnul iubirii, Acela care ne-a învăţat că din aceasta vor cunoaşte oamenii că suntem ucenicii Lui, de vom avea dragoste între noi (Ioan XIII, 35).

Trei sunt virtuţile cele mari care se cer fiecărui creştin: **„Credinţa, nădejdea şi dragostea, dar dintre ele dragostea este cea mai mare"** (I Cor. XIII, 4—7, 13).

Să iubim pe aproapele nostru ca pe noi înşine. Să dispară ura, răutatea, răul sub toate formele lui. Să ne readucem aminte că toţi suntem fraţi. Şi legea de aur a creştinismului, acea sinteză a învăţăturii Mântuitorului: **„Ce vrei să-ţi facă ţie oamenii, aceea fă-le şi tu lor"**, să fie legea vieţii noastre de toate zilele. Aşa va domni între noi **„pacea lui Hristos"**, libertatea, dreptatea, iertarea, răbdarea, iubirea şi buna înţelegere. Să ne ajute ca şi acum, în acest ceas al primăverii, să aruncăm sămânţa în pământ cu hărnicia pe care am învăţat-o de la strămoşi, şi să putem culege tot noi şi roadele, în sănătate şi pace, spre folosul nostru al tuturor şi spre slava lui Dumnezeu cel înviat.

Iubiţii mei, să petreceţi toţi sărbătorile în bucurie, căci iată Domnul e cu noi, Hristos a Înviat, dându-ne şi nouă nădejdea vieţii şi a învierii.

Bucuria Învierii şi pacea Domnului să fie pururea cu noi, AMIN.

† ANTONIE

Arhiepiscop al Sibiului
şi
Mitropolitul Ardealului

† BARTOLOMEU

PRIN HARUL LUI DUMNEZEU, ARHIEPISCOP AL VADULUI, FELEACULUI ȘI CLUJULUI

IUBITULUI NOSTRU CLER ȘI POPOR:
HAR, PACE, AJUTOR ȘI MILĂ DE LA DUMNEZEU,
IAR DE LA NOI, ARHIEREASCĂ BINECUVÂNTARE!

Iubiții mei fii sufletești,

„Să ne curățim simțirile și să-L vedem pe Hristos strălucind cu neapropiata lumină a învierii". Așa sună unul din imnurile ce se cântă la utrenia Paștilor, prin care noi ne îndemnăm pe noi înșine să ne pregătim pentru o experiență duhovnicească fără seamăn: aceea de a vedea „Lumina cea neapropiată" a învierii Domnului. Iată, așadar, tema pe care mi-am propus-o pentru această nouă Scrisoare Pastorală.

Mai întâi însă trebuie să vă spun că, în limba noastră liturgică, **„lumina cea neapropiată"** este expresia prin care înțelegem lumina inaccesibilă — sau greu accesibilă — a lui Dumnezeu, aceea de care văzul — chiar duhovnicesc — al omului nu se poate apropia cu ușurință. Dacă ochiul fizic al omului nu se poate uita direct în soare fără să orbească (deși lumina acestuia ajunge pe pământ îmblânzită de filtrele straturilor atmosferice), cu atât mai puțin poate creatura să se apropie de esența Creatorului, adică de strălucirea Lui.

Ca Fiu al lui Dumnezeu, Iisus Hristos este și El **„Lumina lumii"**, așa cum singur S-a definit pe Sine, cu voce răspicată, de mai multe ori[1]. Cu toate acestea, prin întrupare, El a luat chipul omului smerit, renunțând la lăuntrica strălucire a slavei Sale, cu o singură excepție: schimbarea la față, pe muntele Tabor, când cei trei ucenici ai Săi, singurii martori ai evenimentului, au căzut cu fețele la pământ de îndată ce **„neapropiata lumină"** i-a năpădit, iar vocea Tatălui le-a grăit dintr-un **„nor luminos"**[2]. Aceasta a fost înainte de înviere. Dar și după înviere s-a petrecut la fel: Domnul, deși cu trupul transfigurat, îndumnezeit, nu Și-a folosit slava spre a-i convinge pe oameni că Se sculase din morți, ci mai degrabă Și-a folosit omenitatea: a mers ca un călător pe drumul

1. In 8, 12; 9, 5; 12, 46.
2. Mt 17, 1—9; Mc 9, 2—8; Lc 9, 28—36.

spre Emaus[3], l-a îndemnat pe Toma să-i pipăie rănile[4], a mâncat cu ucenicii pe ţărm[5].

Între aceste două momente — schimbarea la faţă şi arătarea pe drumul Damascului[6] — s-a petrecut învierea. Or, învierea, ca fapt real, petrecut în intimitatea mormântului, nu a avut martori. Mulţi L-au văzut pe Iisus cel înviat, dar nimeni nu L-a văzut înviind. Ştim doar că trupul, transfigurându-şi materia şi părăsindu-şi, ca un abur, giulgiurile, a ieşit din mormânt prin pereţii acestuia, aşa cum va intra, în seara aceleiaşi zile, prin pereţii odăii unde se aflau apostolii. Şi mai trebuie să credem că acolo, în intimitatea mormântului, a avut loc o explozie de lumină, a dumnezeirii care Se pogorâse de pe cruce, intrase în groapă şi se pogora, biruitoare, la iad. Aceasta e lumina învierii, pe care cântarea bisericească o numeşte **„neapropiată"**, adică inaccesibilă ochiului omenesc în condiţii obişnuite.

Cu toate acestea, îndemnul cântării e cât se poate de limpede: **„... să-L vedem pe Hristos strălucind cu neapropiata lumină a învierii"**. Cu alte cuvinte, la lumina la care nu au avut acces contemporanii învierii, putem avea acces noi, cei de astăzi. Putem avea, dar cum?: Curăţindu-ne simţirile.

Iubiţii mei fii sufleteşti,

Curăţenia corpului, a locuinţei şi a mediului înconjurător e una din trebuinţele elementare ale omului, iar importanţa ei este subliniată şi de faptul că Vechiul Testament îi acordă o atenţie cu totul aparte. Legea lui Moise face din ea un ritual obligatoriu. In acelaşi timp, ea are şi o altă dimensiune: curăţenia fizică trebuie însoţită, neapărat, de curăţia morală. Dacă cea fizică depinde numai de om, cea morală depinde, în egală măsură, de om şi de Dumnezeu, prin armonioasă conlucrare; dacă omul o vrea şi o cere, Dumnezeu i-o acordă. Amintiţi-vă doar de Psalmul 50, prin care David Î se roagă Domnului: **„Spală-mă'ntru totul de fărădelegea mea, şi de păcatul meu mă curăţeşte"**.[7] Aceasta, pentru că păcatul este acela care, după gravitatea lui, întinează, murdăreşte sau spurcă fiinţa omului.

Cu toate acestea, iudeii din clasa politico-religioasă a fariseilor şi cărturarilor s-au îndepărtat din ce în ce mai mult de sensul spiritual al curăţiei, înlocuindu-l cu cel material. Aşa se face că în vremea Mântuitorului ajunseseră la un formalism extrem, îngrijindu-se doar de latura exterioară, văzută, a actului ritual, atenţi şi cârtitori la orice abatere. Ei nu uitau niciodată să-şi spele mâinile înainte de masă (ceea ce, desigur, nu era deloc rău), dar uitaseră cu desăvârşire că şi sufletul se cerea curăţit, cel puţin din când în când (ceea ce, desigur, ar fi fost cu

3. Lc 24, 13—35.
4. In 20, 27.
5. In 21, 9—13.
6. FA 9, 5.
7. Ps 50, 2.

mult mai bine). Iată de ce Mântuitorul nu le-a cruțat ipocrizia și i-a mustrat cu vorbe aspre: **„Vai vouă, cărturari și farisei fățarnici!, că voi curățiți partea din afară a paharului și a blidului, dar înlăuntru ele sunt pline de răpire și de ne-nfrânare. Fariseu orb, curăță-ntâi partea dinlăuntru a paharului și a blidului, pentru ca și cea din afară să fie curată. Vai vouă, cărturari și farisei fățarnici, că semănați cu mormintele văruite, care se arată frumoase pe dinafară, dar înlăuntru sunt pline de oase de morți și de toată necurăția. Așa și voi, pe dinafară vă arătați drepți oamenilor, dar pe dinlăuntru sunteți plini de fățărnicie și fărădelege"**[8]. În aceeași împrejurare, Domnul spunea, mai direct și mai lămuritor, că nu ceea ce intră în gură îl spurcă pe om (adică mâncarea, care nu e altceva decât un aliment care trece prin corp, hrănește și iese netrebnic), ci ceea ce iese din gură (adică **„din lăuntrul, din inima oamenilor"**); de acolo **„ies cugetele rele, desfrânările, hoțiile, omorurile, adulterul, lăcomiile, vicleniile, înșelăciunea, nerușinarea, invidia, desfrânarea, trufia, ușurătatea; toate relele acestea ies din lăuntru, și ele îl spurcă pe om"**[9]. Așadar, alimentul care a intrat în gură a lucrat înlăuntru, iar afară nu mai înseamnă nimic; dimpotrivă, răul care iese din gură a izvorât din inimă spurcată, iar afară lucrează și-i spurcă și pe alții. Sfântul Apostol Pavel îi spune lui Tit: **„Toate sunt curate pentru cei curați. Dar pentru cei întinați și necredincioși nimic nu e curat; dimpotrivă, lor li s-au întinat și mintea, și conștiința"**.[10]

Dar, iubiții mei, dacă ne gândim bine, nici un om de pe lumea aceasta nu-i cu desăvârșire curat. Iată ce spune psalmistul: **„Întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea"**[11]. Omul vine pe lume cu păcatul moștenit de la Adam, se curăță prin Botez, dar după aceea păcătuiește din nou, repetat, mai mult sau mai puțin, ceea ce-l făcea pe același Psalmist să exclame cu amărăciune: **„Toți s-au abătut, împreună netrebnici s-au făcut, nu-i nimeni care să facă binele, nu, nici măcar unul nu este!"**[12]. Însuși marele Pavel se plângea că instinctul păcătos al omului e atât de puternic și dominant, încât deseori paralizează voința; **„căci nu fac binele pe care-l vreau** — zice el —, **ci răul pe care nu-l vreau, pe acela îl săvârșesc"**[13]. Tot el, însă, adaugă: **„Iar dacă fac ceea ce nu vreau, nu eu fac aceasta, ci păcatul care locuiește în mine"**[14].

Cu toate acestea, iubiții mei, dacă diavolul a inventat păcatul, Dumnezeu îi opune iertarea; iar aceasta s-a obținut mai întâi prin jertfa lui Iisus, pentru toți oamenii, și se dobândește de fiecare-n parte prin pocăință. **„Sângele lui Hristos** — le spune Pavel Evreilor —, **cel ce fără**

---

8. Mt 23, 25—28.
9. Mc 7, 21—23.
10. Tit 1, 15.
11. Ps 50, 5.
12. Ps 13, 3.
13. Rm 7, 19.
14. Rm 7, 20.

prihană prin veşnic Duh I s-a adus lui Dumnezeu, acela va curăţi conştiinţa voastră de faptele cele moarte, ca să-I slujiţi Dumnezeului-Celui-Viu"[15]. Aşadar, dacă în vremea Vechiului Testament se aduceau jertfe de purificare prin sacrificarea unor animale cu al căror sânge se stropeau oamenii, adevărata purificare s-a făcut, o dată pentru totdeauna, prin sângele lui Iisus Hristos, **„Cel ce pe Sine S-a dat pentru noi ca să ne răscumpere din toată fărădelegea şi să-Şi curăţească Sieşi popor ales, râvnitor de fapte bune"**[16].

Dar pentru ca jertfa lui Hristos să devină lucrătoare în fiecare om, e necesar ca fiecare om să şi-o împroprieze prin credinţă şi s-o evalueze prin fapte. Pentru aceasta însă e nevoie de efort. Să ne imaginăm că un om locuieşte în odaia lui şi că fereastra camerei e murdară pe ambele feţe, cu straturi de impurităţi depuse pe geam. Dumnezeu aruncă ploaie pe cea din afară, o spală şi apoi o usucă cu razele soarelui. Dar dacă omul nu va curăţi geamul şi pe dinlăuntru, atunci fereastra va continua să rămână doar un penibil decor într-o cameră întunecoasă; dacă însă el va da dovadă de voinţă, hărnicie, efort şi interes pentru propria sa viaţă, o va curăţi cum ştie el mai bine, iar lumina de afară va năpădi odaia. În acest fel, jertfa lui Iisus, urmată de lumina învierii, devine operantă şi aici. E ceea ce spune şi Sfântul Evanghelist Ioan în prima sa Epistolă: **„Dacă umblăm întru lumină, aşa cum [Dumnezeu] Însuşi este lumină, atunci avem părtăşie unul cu altul, şi sângele lui Iisus, Fiul Său, ne curăţeşte pe noi de tot păcatul"**[17].

Şi acum, iubiţii mei, să ne întoarcem la cântarea pascală cu care am început: **„Să ne curăţim simţirile şi să-L vedem pe Hristos strălucind..."**. Aici însă nu e vorba de curăţirea simţurilor, ci de mult mai mult. Curăţirea simţirilor înseamnă purificarea simţurilor, a sentimentelor, a gândurilor, a cugetelor, a amintirilor, a intenţiilor, a proiectelor, a relaţiilor cu semenii. Este ceea ce recomandă şi porunceşte Sfântul Apostol Pavel în una din Epistolele sale: **„Să ne curăţim de toată întinarea trupului şi a duhului, desăvârşind sfinţenia în frica de Dumnezeu"**[18]. În altă epistolă devine şi mai lămurit, folosind aluatul ca metaforă pentru coca ce înăcreşte dospitura, stricându-i puritatea şi dulceaţa. Le spune el creştinilor din Corint: **„Curăţiţi-vă de aluatul cel vechi, ca să fiţi frământătură nouă (...), căci Hristos, Paştile nostru, S-a jertfit pentru noi. De aceea să prăznuim nu cu aluatul cel vechi, nici cu aluatul răutăţii şi al vicleşugului, ci cu azimile curăţiei şi ale adevărului"**[19].

Dar ne vom întreba: Cum putem să ne curăţim simţirile?

Mai întâi prin rugăciune, pentru ca acolo unde s-a înmulţit păcatul omului să prisosească harul lui Dumnezeu.[20] Însuşi psalmistul

15. Evr. 9, 14.
16. Tit 2, 14.
17. 1 In 1, 7.
18. 2 Co 7, 1.
19. 1 Co 5, 7—8.
20. cf. Rm 5, 20.

David se ruga în acest fel: **„Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule"**[21]. Într-o rugăciune de dimineață către Mântuitorul Hristos cerem: **„Sufletele noastre [Doamne] le sfințește, cugetele îndreptează-le, gândurile curățește-le și ne izbăvește pe noi de tot necazul cel din rele și durere"**. Iar după Sfântul Efrem Sirul, creștinul se roagă astfel: **„Doamne și Stăpânul vieții mele (...), duhul curăției, al gândului smerit, al răbdării și al dragostei dăruiește-mi-l mie, robului tău!"**. Această rugăciune se spune în timpul Postului Mare.

În al doilea rând, prin cercetarea cugetului și mărturisirea păcatelor, adică prin Taina Spovedaniei. La aceasta ne îndeamnă nu numai Sfântul Apostol Iacob[22], ci și Sfântul Evanghelist Ioan: **„Dacă ne mărturisim păcatele, credincios este El [Dumnezeu] și drept ca să ne ierte păcatele și să ne curățească de toată nedreptatea"**[23].

În al treilea rând, prin iubire sinceră față de aproapele, așa cum ne poruncește Sfântul Apostol Petru: **„Avându-vă voi sufletele curățite prin aceea că vă supuneți adevărului spre nefățarnică iubire de frați, din toată inima cu ardoare iubiți-vă unii pe alții"**.[24] Dar iubirea față de aproapele e te autentică și întreagă numai dacă devine lucrătoare, dacă sentimentul se convertește în faptă bună, o faptă bună care, la rândul ei, se mai cheamă și milostenie. Cu privire la aceasta, Sfântul Apostol Iacob intervine astfel: **„Cucernicia curată și neîntinată înaintea lui Dumnezeu-și-Tatăl este aceasta: să-i cercetezi pe orfani și pe văduve în necazul lor și să te păzești pe tine nepătat din partea lumii"**[25].

Iată deci cum se poate ajunge la curățirea simțirilor și, prin aceasta, la imensa bucurie de a-L vedea pe Hristos strălucind cu neapropiata lumină a învierii; și nu numai pe El, acum, în Sărbătoare, ci și pe Tatăl Său, atunci, în veșnicie: **„Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu"**[26].

Iubiții mei fii sufletești,

Veți spune, poate, că această temă, a curățirii simțirilor, ar fi fost mai nimerită la începutul Postului decât acum, în miezul Praznicului.

Las la o parte că imnul pe care mi-am construit această Scrisoare se află printre cântările Paștilor; vă voi spune că m-am gândit la ceva mai mult: purificarea ființei noastre lăuntrice trebuie să fie un proces continuu, iar nu unul de circumstanță. Aceasta, pentru că și procesul de întinare a spiritului e unul continuu, de fiecare zi, inclusiv aceea a Paștilor.

---

21. Ps 50, 10.
22. cf. Iac 5, 14—16.
23. 1 In 1, 9.
24. 1 Ptr 1, 22.
25. Iac 1, 27.
26. Mt 5, 8.

Există întinarea lăuntrică a omului rău din fire, primitiv, needucat, pervertit, gata să mintă, să fure, să ucidă, să se desfrâneze, să se îmbogăţească pe seama altora, să-l asuprească şi despoaie pe cel sărac şi neputincios, să nu se dea în lături de la nici o nelegiuire. Inima lui — cum spune Mântuitorul — e un izvor al răului care lucrează în afară şi-i loveşte pe cei buni. Aşadar, dacă el e călăul, cei care-i suferă loviturile sunt victime. La aceste victime m-am gândit, care pot fi oricare din noi, oriunde şi oricând.

Există în lume o îngrijorare crescândă asupra repeziciunii cu care ne sunt otrăvite pământul, apa şi aerul. Nu e un secret pentru nimeni că uriaşele defrişări ale pădurilor — în special ale celor tropicale —, giganticele deversări de reziduuri toxice în apele fluviilor şi mărilor, necontenitele fumegări ale noxelor industriale în toate straturile atmosferei — inclusiv în cel de ozon — reprezintă o ameninţare crescândă la adresa sănătăţii şi vieţii omenirii. Fenomenul se cheamă poluare, iar combaterea lui stă pe umerii mişcărilor ecologiste, deseori neputincioase în faţa vidurilor, legislative şi a lăcomiei pecuniare.

Din nefericire, în paralel cu poluarea naturii se desfăşoară şi o uriaşă campanie de poluare a spiritului. Profitând abuziv de toleranţa democratică, viciind noţiunea de libertate şi folosind-o ca adăpost al corupţiei şi abjecţiei, o mulţime de agenţi ai răului pătrund insidios în conştiinţele tinerilor, adolescenţilor, puberilor şi chiar în acelea ale copiilor, colportând o mare varietate de materiale poluante, pe cât de atrăgătoare, pe atât de nocive. În şcoli îşi fac apariţia şi se dezvoltă lenea, indecenţa, fumatul, alcoolismul, viciile precoce şi, mai nou, consumul de droguri. Sub masca unor programe educaţionale se promovează libertinajul, care, la rândul său, anulează instinctul matern şi duce la disoluţia conceptului de familie. Reclama neruşinată se răsfaţă în paginile unor ziare de mare tiraj, în timp ce o seamă de reviste cultivă deriziunea mitocănească şi asasinatul moral. Televiziunea, mass-media cu cel mai mare impact asupra populaţiei, a devenit principalul agent prin care se inoculează apetitul pentru violenţă, sălbăticie, vulgaritate şi umor de cea mai joasă speţă. De pretutindeni, mintea şi inima omului sunt supuse unui continuu bombardament al răului deghizat, atât de persistent încât în cele mai multe cazuri, sfârşeşte prin a deveni o a doua natură. Toate acestea, în numele drepturilor omului şi al libertăţii de exprimare!

E vremea ca şi pentru noi, ortodocşii, abordarea acestor triste realităţi să nu mai fie un tabu, nici chiar în ziua de Paşti! Vă adresez această Pastorală tocmai pentru că v-aţi pregătit pentru Marele Praznic prin rugăciune, post, spovedanie şi milostenie. V-aţi curăţit simţirile şi, iată, trăiţi bucuria de a-L vedea pe Hristos strălucind. Dar Paştile trec repede, vă duceţi acasă şi veţi fi întâmpinaţi de neostoita canonadă a poluării spirituale. Reţineţi însă un fapt esenţial: Dacă agresorul are dreptul de a ataca, şi tu, cel agresat, ai dreptul să te aperi: Nu mergând spre el, ci tăindu-i lui calea către tine. Al tău e banul cu care cumperi ziarul, în mâna ta e butonul televizorului, al tău e copilul de

la şcoală şi al tău e dreptul de a vorbi în sfatul părinţilor. Apără-te cuviincios, dar cu fermitate. Adu-ţi aminte de tinerii din Decembrie '89 în faţa celor ce încă mai erau de partea dictaturii: **„Voi cu arme, noi cu flori!"** Şi au învins florile. Citeşte în Apocalipsă lupta dintre Fiară şi Miel: învingător va fi Mielul. Şi pune la inimă îndemnul Sfântului Apostol Iacob, pe care l-am citat mai sus: **„Să te păzeşti pe tine neîntinat din partea lumii".** Aşa te vei apăra pe tine, îţi vei apăra copiii şi neamul care te-a zămislit.

Şi acum, dintru curăţia inimilor noastre şi întru lumina strălucirii dumnezeieşti: **Hristos a înviat!**

† BARTOLOMEU

Arhiepiscopul Clujului

† ANDREI

Arhiepiscop al Alba Iuliei,

IUBITULUI CLER, CINULUI MONAHAL ȘI DREPTMĂRITORILOR CREȘTINI,
MÂNGÂIERE DE LA HRISTOS CEL ÎNVIAT DIN MORȚI,
IAR DE LA NOI SFÂNTĂ BINECUVÂNTARE

Iubiți credincioși,

Constatăm cu durere, că rând pe rând ne părăsesc cele mai dragi ființe. Mor bunicii, mor părinții, mor soții și copiii, mor prietenii și cunoscuții. Cu fiecare om scump pe care-l pierdem rămânem tot mai săraci și mai singuri.

Fericitul Augustin a scris, după moartea unui prieten apropiat, lucrul următor: **„Inima mea s-a întunecat de acea durere și tot ceea ce priveam era moarte. Și era chin pentru mine patria mea, și casa părintească o ciudată nefericire, iar tot ceea ce comunicasem cu el, fără el se transformase într-un chin... Numai plânsul era dulce... Viața pentru mine era o groază, fiindcă nu voiam să trăiesc, fiind înjumătățit, și poate că de aceea mă temeam și să mor, ca să nu moară cu totul cel pe care-l iubeam atât de mult".**[1]

Și, dacă suntem sinceri, mai cumplit ne doare faptul că mâine vom muri și noi. E atât de trist să te gândești că într-o zi pomii din grădină vor înflori fără tine, că iarba va răsări fără tine, că soarele își va revărsa lumina și căldura fără ca tu să-l vezi, că luna va mângâia cu razele ei misterioase mormântul tău fără ca tu să simți. Toate visurile tale vor fi curmate de moarte.

Cutremurat de acest gând, rapsodul popular înfiripă un dialog cu moartea: **„— O, moarte, ce ț-aș plăti, / La mine de n-ai veni. / Da-ț-aș aur și argint, / Să nu mă bagi în pământ. / — O! Omule! Ce grăiești? / Mult ai vrea tu să trăiești! / Copacu-i cu rădăcină, / Și-a lui vreme încă vine, / Uscă-i-se crengile, / Seacă-i rădăcinile".**[2]

Așa stând lucrurile cred că putem spune împreună cu Magda Isanos: **„Și-mi pare-așa ciudat că se mai poate / găsi atâta vreme pentru ură, / când viața nu-i decât o picătură / între acest moment și celălalt"**[3].

Iubiţi fraţi şi surori,

Gândul de moarte îţi creează o stare de inconfort. Dar responsabilitatea cu care trebuie să abordăm condiţia vieţii noastre pământeşti ne obligă să acceptăm acest lucru. Pentru că viaţa, pe lângă faptul că e grea, este şi foarte scurtă. **„Priveşte viaţa care-ţi rămâne de trăit şi, oricât de tânăr ai fi, o simţi puţină, sfârşitul pândeşte pe undeva pe aproape, eşti singur şi neputincios în faţa lui. Ai venit pe pământ, progresezi şi pleci".**[4]

Îţi vine să te răzvrăteşti în faţa acestei realităţi şi să-L socoteşti nedrept şi cinic pe Dumnezeu. Numai că pierzi din vedere un lucru esenţial, pe care ţi-l spune Solomon, şi anume că **„Dumnezeu n-a făcut moartea şi nu se bucură de pieirea celor vii" (Înţelepciunea lui Solomon** 1, 13).

Şi dacă Dumnezeu n-a făcut moartea, cine a făcut-o totuşi, căci ea este o realitate peste care nu se poate trece? Ne spune Sfântul Apostol Pavel: **„Printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea"** (Romani 5, 12). Iar cum sfătuitorul la păcat al lui Adam a fost diavolul, am putea spune că moartea este de la el: **„El, de la început** — spune Domnul Hristos — **a fost ucigător de oameni"** (Ioan 8, 44).

Sfântul Vasile cel Mare meditând asupra acestei realităţi triste, care este moartea, spune limpede: **„Moartea este o urmare necesară a păcatului; te apropii de moarte pe măsură ce te îndepărtezi de Dumnezeu, Care este viaţa; moartea este lipsa vieţii. Adam, îndepărtându-se de Dumnezeu, s-a expus morţii"**[5].

Şi nu numai Adam. Ci noi toţi, pe măsură ce păcătuim suntem tot mai muritori. Ajungem, datorită cufundării în păcate, să nu mai simţim că suntem nemuritori, că am fost creaţi pentru eternitate, pentru viaţa veşnică.

În faţa mormântului lui Lazăr, spune Scriptura: **„a lăcrimat Iisus"** (Ioan 11, 35). Sigur că analizând superficial întâmplarea, vom spune că a făcut lucrul acesta din dragostea ce o avea faţă de prietenul Său. Şi nu greşim. Dar lucrurile sunt mult mai profunde. Domnul Hristos a plâns întâlnindu-Se cu opera vrăjmaşului Său, cu lucrarea diavolului, care este moartea. El ştia că l-a zidit pe om sănătos, tânăr, frumos şi nemuritor. Şi iată că omul cel sănătos, tânăr, frumos şi nemuritor zace în mormânt de patru zile şi miroase greu.

Iubiţi credincioşi,

„Creştinismul este o chemare la luptă împotriva morţii până la suflarea cea de pe urmă, adică până la biruinţa finală asupra ei. Orice păcat constituie o cedare, orice patimă o trădare, orice răutate o înfrângere".[6]

Această luptă împotriva morţii n-o putem duce singuri, ci o ducem împreună cu Hristos. El, prin moartea şi Învierea Sa, a călcat cu moartea pe moarte şi le dă viaţă tuturor celor din morminte. **„Pentru că precum a împărăţit păcatul prin moarte, aşa şi harul să împărăţeas-**

că prin dreptate, spre viaţa veşnică, prin Iisus Hristos, Domnul nostru" (Romani 5, 21).

În slujba Învierii afirmăm cu tărie acest adevăr că, împreună cu Domnul Hristos, biruim păcatul şi moartea. **„Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase; astăzi mă ridic împreună cu Tine, Cel ce ai înviat. Răstignitu-m-am împreună cu Tine; Însuţi împreună mă preamăreşte, Mântuitorule, întru Împărăţia Ta"**[7].

Este clar că, înainte de a învia împreună cu Hristos pentru o eternitate fericită, trebuie să ne răstignim împreună cu El. Să-l „răstignim" pe omul cel păcătos cu patimile şi răutăţile lui şi să-i dăm loc lui Dumnezeu să domnească în noi. În urma unui asemenea demers, încununat cu succes, Sfântul Pavel scria: **„M-am răstignit împreună cu Hristos; şi nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăieşte în mine"** (Galateni 2, 20).

În Săptămâna Patimilor, când Domnul Hristos îi anunţă pe ucenici şi pe noi toţi că va fi batjocorit şi răstignit, în consens cu întreaga creştinătate spuneam: **„Să mergem împreună cu Dânsul şi împreună să ne răstignim şi să ne omorâm pentru Dânsul faţă de desfătările lumeşti, ca să vieţuim împreună cu Dânsul..."**.[8]

Răstignirea noastră e duhovnicească. Patimile şi desfătările lumeşti trebuie stârpite. **„Cei ce sunt ai lui Hristos** — spune Sfântul Pavel — **şi-au răstignit trupul împreună cu patimile şi cu poftele"** (Galateni 5, 24). Pentru a ne fi şi mai clar, el le şi enumeră: **„Drept aceea, omorâţi mădularele voastre cele pământeşti: desfrânarea, necurăţia, patima, pofta rea şi lăcomia"** (Coloseni 3, 5). Sau, cu alte cuvinte, banul şi sexul care-i robesc şi stăpânesc pe contemporanii noştri. Am mai putea adăuga catastrofala şi distrugătoarea prezenţă a drogurilor.

Faţă de aceste răutăţi ne răstignim pe Cruce, de bună voie. Un răstignit este imobilizat, nu mai are libertatea mişcărilor. Un creştin ce-L urmează liber pe Hristos pe drumul Crucii nu-şi mai permite să trăiască oricum. El gândeşte frumos, vorbeşte frumos, acţionează frumos. Sfântul Antonie cel Mare ne spune că un asemenea om are sub control **„privirea, mersul, glasul, râsul, ocupaţiile şi întâlnirile cu oamenii. Căci toate acestea se îndreptează spre tot mai multă cuviinţă. Mintea lor cea iubitoare de Dumnezeu li se face străjer treaz şi închide intrarea patimilor şi a ruşinoaselor aduceri aminte"**[9].

Dacă în fiecare post am elimina măcar una dintre apucăturile noastre rele, încet, încet, s-ar contura biruinţa noastră împreună cu Hristos asupra păcatului şi morţii. Orizontul vieţii noastre spirituale s-ar limpezi şi când va veni ceasul să părăsim lumea aceasta am putea spune, împreună cu Sfântul Ştefan: **„Iată, văd cerurile deschise şi pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu"** (Fapte 7, 56).

Iubiţi credincioşi,

Prin învierea lui Hristos moartea cea hidoasă îşi schimbă faţa. Ea devine somn în aşteptarea învierii de obşte. **„Despre cei ce au adormit** — spune Sfântul Pavel — **nu voim să fiţi în neştiinţă, ca să nu vă întristaţi, ca ceilalţi, care nu au nădejde. Pentru că de credem că**

Iisus a murit și a înviat, tot așa credem că Dumnezeu, pe cei adormiți întru Iisus, îi va aduce împreună cu El" (1 Tesaloniceni 4, 13—14).

Domnul Hristos, la moartea prietenului Său Lazăr, o îmbărbătează pe Marta, sora acestuia, cu un cuvânt ce ni se potrivește nouă tuturor atunci când ne moare cineva drag: **„Eu sunt învierea și viața; cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi. Și oricine trăiește și crede în Mine nu va muri în veac"** (Ioan 11, 25—26).

Suntem convinși că va veni momentul, neștiut de nimeni, când Domnul Hristos se va întoarce și vom învia cu toții. Nimeni nu ne va mai despărți de cei dragi. Glasul profetic dă expresie comuniunii sfinte și veșnice ce va urma: **„Iată cortul lui Dumnezeu este cu oamenii și El va sălășlui cu ei și ei vor fi poporul Lui și însuși Dumnezeu va fi cu ei. Și va șterge orice lacrimă din ochii lor și moarte nu va mai fi; nici plângere, nici strigăt, nici durere nu vor mai fi"** (Apocalipsa 21, 3—4).

Până atunci însă, cât mai trăim pe pământ, cortul lui Dumnezeu cu oamenii e Biserica. În Biserică ne așteaptă Hristos duminică de duminică la Sfânta Liturghie, la acest „ospăț al credinței". Aici primim hrana nemuririi, Sfânta Cuminecătură. Aici, printr-o spovedanie frecventă, ne spălăm haina sufletului pentru a putea participa la ospăț și pentru a ne putea împărtăși.

Și toate acestea își au temeiul în învierea lui Hristos. **„Sculatu-S-a Hristos și au căzut diavolii,** spune Sfântul Ioan Gură de Aur. **Înviat-a Hristos și se bucură îngerii. Înviat-a Hristos și viața stăpânește. Înviat-a Hristos și nici un mort nu este în groapă; că Hristos, sculându-Se din morți, începătură celor adormiți S-a făcut".**[10]

În acest adevăr, al Învierii lui Hristos, se rezumă toate adevărurile evanghelice. În realitatea Învierii lui Hristos se rezumă toate realitățile creștine. În minunea Învierii lui Hristos se rezumă toate minunile din lume.

Iubiți frați și surori,

Cât suntem încă pe cale, trebuie să recunoaștem că din multe suflete, din multe locuri, lipsește Hristos și, implicit, viața. Că în multe suflete și în multe locuri stăpânește diavolul, păcatul și moartea.

Chiar pe acele plaiuri sfinte unde Hristos S-a născut și a biruit triumfător asupra morții este război și suferință. Oamenii se urăsc și se ucid. De ce? Pentru că Hristos Cel înviat nu-i prezent în sufletele lor.

Pe când oamenii din lumea postmodernă au la îndemână tot confortul ce ni-l putem imagina, milioane de oameni din lumea săracă rabdă de foame și n-au strictul necesar pentru o viață decentă.

Venind la noi acasă, într-o Românie care face eforturi pentru integrarea în lumea civilizată, vom întâlni foarte mulți oameni care duc lipsă. Duc lipsă de cele materiale, dar nu numai. Este încă multă nevoie de prezența lui Hristos Cel înviat, pentru că cine-L are pe El, are totul.

Noi, mărturisitorii învierii lui Hristos, avem datoria de a face apostolat și de a mângâia sufletele sărace atât din punct de vedere spiritual

cât şi material. Când vezi un om arătând iubire, sau făcând caritate, sau primind un oaspete, cu siguranţă că-n sufletul lui e prezent Hristos Cel înviat.

Peste toate necazurile şi greutăţile ce sunt prezente în lumea aceasta a venit însă sărbătoarea sărbătorilor: **Sfintele Paşti.** Bucuria acestei sărbători este doar un crâmpei, un început din ziua veşniciei, din ziua biruinţei, a bucuriei şi a fericirii fără de sfârşit care ne aşteaptă dincolo de moarte, în viaţa veşnică.

Luând o fărâmă din această bucurie sfântă, îmbrăţişându-vă cu dragoste de părinte şi frate, vă zic, folosindu-mă de cuvântul Sfântului Pavel: **„Fraţilor, bucuraţi-vă! Desăvârşiţi-vă, mângâiaţi-vă, fiţi uniţi în cuget, trăiţi în pace şi Dumnezeul dragostei şi al păcii va fi cu voi"** (2 Corinteni 13, 11).

Hristos a înviat!

† ANDREI

Arhiepiscop al Alba Iuliei

Bibliografie

1. **Confessiones;** IV, 6; P.S.B. 64, Bucureşti, 1985, p. 106.
2. Pamfil Bilţiu, **Sculaţi, sculaţi, boieri mari,** Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, p. 235.
3. Magda Isanos, **Poezii,** Editura Libra, Bucureşti, 1996, p. 214.
4. Christos Yannaras, **Foamea şi Setea,** Bucureşti, 2000, p. 17.
5. **Omilia: Dumnezeu nu este cauza morţii, 7.**
6. Iustin Popovici, **Omul şi Dumnezeul-Om,** Sibiu, 1997, p. 67.
7. **Slujba Învierii,** Alba Iulia, 1997, p. 30.
8. **Triod,** Bucureşti, 1986, p. 478.
9. **Învăţătura despre viaţa morală a oamenilor,** 20; Filocalia 1, Sibiu, 1947, p. 7.
10. **Cuvânt de învăţătură în sfânta şi luminata zi a Învierii lui Hristos,** Slujba Învierii, Alba Iulia, 1997, p. 52.

†IOAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU EPISCOP AL DE DUMNEZEU PĂZITEI EPISCOPII ORTODOXE ROMÂNE A ORADIEI, BIHORULUI ȘI SĂLAJULUI

Iubitului cler, cinului monahal și binecredincioșilor creștini, har, milă și pace de la Hristos, Domnul nostru, iar de la smerenia noastră arhierești binecuvântări.

Hristos a înviat!

„Fiți dar voi desăvârșiți, precum și Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este" (Mt. 5, 48)

Iubiți credincioși,

Cu darul lui Dumnezeu am fost învredniciți să ajungem și anul acesta marele și minunatul praznic al Învierii Domnului nostru Iisus Hristos. Cu ocazia acestei mari sărbători am socotit să meditām împreună asupra luptelor duhovnicești în drumul spre urcușul desăvârșirii.

Îndemnul dumnezeiesc „fiți dar voi desăvârșiți precum și Tatăl vostru cel ceresc desăvârșit este", îndrumă la o adâncă meditație privind desăvârșirea. De ce? Pentru că desăvârșirea vieții noastre este un urcuș continuu spre țintă în care ne întâlnim cu „puterile întunericului veacului acestuia" (Ef. 6, 12), care se opun urcușului nostru, fapt pentru care nu e deloc ușor urcușul și nici de scurtă durată.

Sfântul Simeon Noul Teolog scria undeva pe bună dreptate, că acest urcuș se poate asemăna cu o potecă plină de flori, luminată de razele soarelui, ce trece printr-o pădure din care și de o parte și de alta a potecii pândesc nenumărate fiare sălbatice gata să ne târască în întunericul pădurii. Asemănarea vrea să ne prezinte frumoasa cărare a virtuților, dar și realitatea ispitelor diavolești care vor să ne abată din drumul frumoaselor virtuți.

Ceea ce Sfântul Simeon Noul Teolog ne prezintă imaginar este de fapt o realitate experimentată de fiecare dintre noi pe cărările vieții și mai ales de Cuvioșii Părinți în luptele lor duhovnicești în urcușul spre desăvârșire.

Textele Sf. Scripturi ni-l prezintă pe diavolul de pe primele pagini ale Cărții Facerii și până la cele din urmă ale Cărții Apocalipsei, ca pe o ființă plină de răutatea sa, de la Adam și până astăzi.

Luptele duse de Cuvioșii Părinți contra acestor duhuri străine de Dumnezeu, ne uimesc în ceea ce privește înfrânarea, răbdarea și stăruința lor în rugăciune. Cine ar îndrăzni a se asemăna cu marele Antonie despre care Diavolul în sfatul întunecaților demoni, a spus: „să mergem că acestuia nu avem ce să-i facem", sau cu răbdătorul Iov cel din Vechiul Testament.

Dar peste veacuri va rămâne ca exemplu viu grăitor Mântuitorul Iisus Hristos, mai ales prin categoricul răspuns din timpul ispitirii Sale: „Înapoia Mea Satano!"

Dreptmăritorilor creștini,

Să medităm mai adânc asupra atitudinilor noastre în lupta cu ispitele acestor duhuri. Dacă începem lupta o vom duce noi până la capăt cu toată seriozitatea, gândindu-ne la cei ce s-au luptat contra lui, cum au fost Iov, Mântuitorul, Cuvioșii Părinți, Antonie cel Mare și alții ale căror străduințe ne uimesc și totodată ne și îngrozesc. Să cugetăm că dacă noi începem serios lupta, începe și el. Ne vom baza pe puterea lui Dumnezeu, dar și Dumnezeu ne lasă uneori în experiențele noastre personale. Să nu uităm cuvintele Mântuitorului: „Întristat e sufletul meu până la moarte" și „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu pentru ce M-ai părăsit" sunt expresii ale unei realități și experiențe trăite personal chiar de Fiul lui Dumnezeu, care trebuie să ne dea de gândit.

Și atunci ce facem, începem lupta? O începe și el. Stăruim noi în luptă, stăruie și el și își pune în aplicare toată experiența ce o are de la Adam și până astăzi. Credem că vom deveni mereu biruitori? Să luăm lucrurile în serios și să fim convinși că vom fi și învinși și nu rareori. Să nu uităm de Sf. Apostol Petru și de căderile lui și de ale altor cuvioși. Scrierile filocalice ne spun că la o cârciumă stătea un demon și dormea că nu avea ce face, iar în jurul unui pustnic erau șapte și toți aveau de lucru.

Deci, să luăm în serios lucrarea luptelor duhovnicești. Iată-ne în fața unei dileme: a lupta sau a nu lupta. Dilema nu e ușor de dezlegat. S-ar părea osânditor pentru un creștin atitudinea de a nu lupta, dar tot osânditor s-ar părea a lupta și a cădea.

Și totuși se cade să luptăm cu toată seriozitatea până la capăt că biruința va fi de partea noastră. Cum?

O discuție pe care un mare duhovnic a avut-o cu diavolul s-a desfășurat astfel: eu, zicea diavolul, nu mănânc, nu beau, n-am femeie, n-am bani, nu dorm niciodată. Prin toate acestea sunt mult superior vouă pustnicilor, dar sunt inferior vouă prin faptul că nu mă pot smeri: Voi mă biruiți prin smerenie.

Iată dezlegarea dilemei. Luptătorul duhovnicesc este biruitor asupra diavolului chiar și prin căderile sale, dacă aceste căderi îl duc într-un adânc de smerenie. Așa au înțeles Sfinții Părinți ai Bisericii biruința lor asupra diavolului, fapt pentru care Sf. Antonie cel Mare, întrebat fiind ce este mântuirea a răspuns: smerenie, smerenie și iar smerenie. Același fel de a gândi l-a avut și Sf. Apostol Pavel care mărtu-

riseşte că „Iisus Hristos a venit în lume ca să mântuiască pe cei păcătoşi, dintre care cel dintâi sunt eu" (I Tim. 1, 15), iar Mântuitorul ţine să ne atenţioneze că „voi când veţi face toate cele poruncite vouă să ziceţi suntem slugi netrebnice" (Lc. 17, 10), dar când nu facem ceea ce trebuie, cât de netrebnici suntem.

Tot o dilemă nedezlegată pare a fi şi întrebarea „Cum de o cădere devine biruinţă? Cum cel ce a pierdut o luptă este biruitor? Numai în luptele duhovniceşti căderea poate deveni o biruinţă, prin una din cele mai mari virtuţi, adâncul smereniei. Ca şi în antinomicul teologic „cunosc pe Dumnezeu şi nu-L cunosc". Îl cunosc după lucrurile Lui, dar nu-L cunosc după fiinţa Lui, aşa şi aici, „cad, dar sunt biruitor prin smerenie.

Totuşi, „înţelesul cel greu de înţeles", căutând să-l înţelegem rămâne neînţeles. De ce? Din cauza mândriei care e atât de lipită de noi muritorii. Iarăşi o dilemă. Neputincioşi şi totuşi ne mândrim. Plini de slăbiciuni şi totuşi plini de mândrie. Ne mândrim deşi suntem următori ai Aceluia care a spălat picioarele ucenicilor Săi. Pe drept cuvânt a scris cineva oarecând despre „vrednicia creştinismului şi nevrednicia creştinilor" pentru că nu depunem noi creştinii seriozitatea trebuincioasă în luptele cu duhurile răutăţii.

Iubiţilor credincioşi,

Dacă am sta să judecăm drept cu ce am putea să ne mândrim? Cu un trup supus atâtor slăbiciuni? Cu o viaţă morală supusă atâtor căderi? Şi totuşi ne mândrim pentru că duhul diavolesc prin amăgire ne împuiază capul cu fel de fel de închipuiri deşarte, cu fel de fel de planuri fără rost.

Datorită acestei lipse de smerenie s-a umplut pământul de secte cu diferite şi diferite convingeri, care deşi sunt religioase totuşi se dovedesc a fi pline de mândrie. Vai nouă! Cum să acceptăm că suntem căzuţi când noi ne considerăm mereu biruitori? ne place ca să fim mereu lăudaţi. Mereu bine văzuţi şi aplaudaţi pentru diferite succese, dar nu pentru căderi. Ne lăudăm cu titluri şi funcţii poate, şi teologice, ascunzându-ne sub aceste titluri şi funcţii căderile noastre morale. Există şi o mândrie a culturii. Pot fi declarat un om de mare cultură chiar dacă nu sunt moral. Ajungi să te lauzi cu un spic de grâu frumos la înfăţişare deşi boabele ascunse în spic sunt pline de tăciune. Şi ce folos vom avea de astfel de spice? Credem că omenirea nu a avut, nu are şi nu va avea mare folos decât de la oamenii morali, care sunt oameni de suflet plini de înţelepciune, modestie şi jertfelnicie şi toate acestea penetrate de adâncul smereniei mântuitoare atât de binefăcătoare aici şi în veşnicie.

După toate acestea zise mai sus, ne dăm bine seama de marele folos ce-l avem din smerenie în Taina Sf. Spovedanii. Pe bună dreptate ne-a lăsat-o nouă Mântuitorul ca o aleasă moştenire vindecătoare într-un adânc de smerenie prin iertarea păcatelor dată de duhovnicul

rânduit de Dumnezeu cu această putere se vor linişti sufletele noastre şi vor primi noi puteri în urcuşul spre desăvârşire. Avea dreptate Sf. Ioan Scărarul care zicea că „mă îndoiesc că se va mântui cineva dacă n-ar fi Taina Spovedaniei". Ne-a cunoscut bine firea şi slăbiciunile noastre, şi Mântuitorul de aceea ne-a lăsat acest loc al Vitezdei, dătător de sănătate sufletelor noastre.

Din Spovedanie avem marele folos că pe lângă iertare se ţine trează conştiinţa noastră ca o strajă la poarta sufletului ca mereu prin părere de rău să ne ridicăm din căderile noastre. Este Taina care ne ajută ca prin căderi şi ridicări să urcăm mereu cât e cu putinţă omeneşte spre piscul însorit al desăvârşirii.

În viaţa noastră de toate zilele să nu uităm bunele rânduieli bisericeşti ale moşilor şi strămoşilor noştri de a ne spovedi şi cumineca cel puţin înaintea marilor sărbători ale anului bisericesc spre a ne întări sufletul pe a binelui cărare spre marele nostru folos vremelnic şi veşnic.

Cu ocazia marelui praznic al Învierii vă dorim fiecăruia în parte, familiilor dumneavoastră şi celor dragi ca să aveţi parte de bucuriile duhovniceşti însoţite de darul lui Dumnezeu în drumul spre desăvârşire.

Hristos a înviat!

Al vostru sincer rugător către bunul nostru Dumnezeu,

† IOAN

Episcopul Oradiei, Bihorului şi Sălajului

† JUSTINIAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU, EPISCOP AL MARAMUREŞULUI
ŞI SĂTMARULUI

Iubitului nostru cler, cinului monahal şi dreptcredinciosului popor din Episcopia Ortodoxă Română a Maramureşului şi Sătmarului: Har, binecuvântare şi pace de la Dumnezeu, iar de la noi, calde urări de linişte şi fericire pentru Sfintele Sărbători ale Învierii Domnului

Şi cu mare putere apostolii mărturiseau despre învierea Domnului Iisus Hristos şi mare har era peste ei toţi. (Fapte 4, 33)

Iubiţii mei fraţi şi fii duhovniceşti,

Cu multă sfinţenie ne-am pregătit sufleteşte aşa cum n-ea învăţat Sfânta noastră Biserică, şi în anul acesta, pentru acest sfânt şi luminat Praznic, în noaptea trecută, care este una din cele mai frumoase şi mai sfinte nopţi din timpul anului, am privegheat după rânduială, am participat la Slujba Învierii şi am primit din faţa Sfântului Altar lumină din lumina lui Hristos.

Sfânt este momentul acesta, în care aşteptăm cu toţii, cu făcliile pregătite în mână, ca să se deschidă Uşile Împărăteşti ale Sfântului Altar, şi slujitorul lui Dumnezeu să vină către noi, cu lumină, cu lumina luată de la altar, şi să ne cheme: „Veniţi de luaţi lumină".

Ni se luminează sufletul atunci când, cu o mare bucurie, primim acel dar, lumină din lumina lui Hristos. Clipa aceasta nu trebuie să o uităm, căci din acea clipă noi devenim purtători de lumină, devenim fii ai Bisericii lui Hristos şi, împreună cu Cel care a biruit întunericul şi moartea, devenim răspânditori de lumină în lume, luptători împotriva întunericului de pe pământ. Aceasta este misiunea noastră, fraţilor, a fiilor Bisericii lui Hristos, pe care nu avem voie să o uităm. Suntem chemaţi de Dumnezeu să răspândim lumină în lume, să fim noi înşine lumină, să ardem aşa cum arde o lumină, de credinţă, de dragoste faţă de Dumnezeu şi faţă de tot neamul omenesc. Să ardem de credinţă şi de dragoste, pentru că numai dacă purtăm în suflet aceste două virtuţi, Credinţa şi Dragostea, suntem fiii învierii, fiii pentru care S-a jertfit şi a înviat Hristos.

Dar, pe lângă credinţă şi dragoste, Domnul nostru ne mai cere să avem şi milă. Milă de toată suflarea, milă de noi înşine, în primul rând. Să nu batjocorim sufletul şi trupul nostru cu fărădelegi, cu păcate, pentru că fiecare păcat este, fraţilor, un atac împotriva vieţii noastre. Păcatul este o rană pe care o facem şi sufletului şi trupului nostru, dar şi lui Dumnezeu, întotdeauna când săvârşim o fărădelege, îl rănim pe Hristos, îl rănim pe Dumnezeu.

Milă să avem apoi de familia noastră, de copiii noştri, de soţul sau de soţia noastră, care, alături de noi, poartă jugul greu al vieţii. Din milă izvorăşte adevărata dragoste. Când îţi este milă de cineva, nu poţi fi nepăsător faţă de el, nu poţi fi rece şi străin de el, ci îl iubeşti adânc şi eşti gata să te jertfeşti pentru el, împlinind astfel voia lui Dumnezeu, Care zice: „Iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvântaţi pe cei ce vă blestemă, faceţi bine celor ce vă urăsc şi rugaţi-vă pentru cei ce vă vatămă şi vă prigonesc". (Mt. 5, 44). Acesta este semnul că eşti un adevărat credincios, că îl urmezi pe Fiul lui Dumnezeu, pe Iisus Hristos.

Iubiţii mei fraţi,

Deşi noaptea a trecut, şi iată Ziua Învierii a venit, doresc să vă amintesc de o rânduială pe care creştinii de azi, de la noi, au uitat-o de mult. Rânduiala care a existat în trecut, pe care creştinii cei dintâi au învăţat-o de la Sfinţii Apostoli şi de la Sfinţii Părinţi, este ca ei să păzească lumina aprinsă pe care o primeau de la biserică, şi să meargă cu ea acasă, să aprindă cu ea candela pe care o aveau la icoană, păstrând-o tot anul nestinsă. Casa în care ardea o candelă devenea sfântă, devenea ca o biserică, ca un altar. Copiii creştinilor dormeau sub această candelă, creşteau mari sub candelă. De aceea aveau inima plină de bunătate, de credinţă şi de dragoste. În casa în care ardea o candelă nu intra întunericul, adică păcatul.

Aşadar, iubiţii mei fraţi, dacă acest lucru nu se poate, dacă în casă nu aveţi o candelă, păstraţi atunci cu grijă lumina aprinsă, până se termină slujba şi, dacă se poate mergeţi cu ea aprinsă până acasă, vestind tuturor această veste pe care aţi auzit-o la biserică, când, din faţa altarului, slujitorul lui Dumnezeu v-a strigat de trei ori: Hristos a Înviat! Prin aceasta prelungiţi acea clipă sfântă, în care, cu emoţie, cu sufletul mişcat de o emoţie cerească, aţi aşteptat să se deschidă Uşile împărăteşti şi să apară preotul în veşminte luminoase. El, ca un părinte, v-a pregătit pentru această clipă, în cele şapte săptămâni de post, când v-a spovedit, v-a dezlegat de păcate, v-a cuminecat cu Sfântul şi Dumnezeiescul Trup şi Sânge al Domnului nostru Iisus Hristos; iar acum vine iară şi vă cheamă să luaţi lumină.

Prea cinstiţi şi iubiţi fraţi,

Poate că lumina vi se va stinge pe drum şi nu veţi ajunge cu ea aprinsă acasă, dar ceea ce vă cer eu acum, poate să o facă fiecare: în sufletul lui, în inima lui să păstreze puţină lumină din lumina învierii

lui Hristos, din lumina Evangheliei lui Hristos. Creştinul să poarte, astfel, dorul acestui mare Praznic, aşa cum trebuie să purtaţi în suflet şi dorul de Hristos, dorul de Dumnezeu, dorul de Rai, dorul de viaţa veşnică.

Fraţilor, chiar dacă cuvântul meu de azi este mai lung vă rog să ascultaţi un lucru care mi-a făcut o mare bucurie şi cinste. La Învierea Domnului din anul 2000, când, la Mormântul Domnului de la Ierusalim, Sfânta Lumină s-a pogorât mai bogată decât altădată, când Patriarhul Ortodox a aşteptat-o ca în fiecare an, au fost prezenţi şi un mare număr de muncitori români, care se aflau în Israel, ca să câştige o pâine pentru familiile lor din ţară. Aceşti muncitori au fost martori ai acestei mari minuni ce se petrece în fiecare an, când Domnul nostru Iisus Hristos trimite Bisericii Sale Lumină din cer, pe care, apoi, Patriarhul Bisericii lui Hristos o împarte la toate Bisericile creştine din lume. În acel an în care a început mileniul trei, creştinii ortodocşi români, cu făclii aprinse în mâini, au pornit pe străzile Ierusalimului, spre Căminul românesc, cântând „Hristos a înviat", lucru total neobişnuit şi interzis de legile Statului evreu, lucru pe care nimeni nu a îndrăznit să-l facă, dar pe care l-au făcut muncitorii ortodocşi din România, spre bucuria zecilor de mii de pelerini din toate ţările lumii, ce se aflau atunci adunaţi la Ierusalim ca să sărbătorească Sfintele Paşti.

Acest act, acest mare gest pe care l-au făcut românii, nu trebuie uitat. Prin aceasta am dovedit lumii întregi că noi, poporul român, muncitorii români, oamenii din România, chiar dacă am trecut asemeni poporului evreu, vreme de 40 de ani, prin pustiul Sinai al unui regim fără de Dumnezeu, am rămas un popor al lui Dumnezeu şi, într-o lume străină de Hristos, îndrăznim să-L mărturisim pe faţă. Într-o lume care nu crede în Învierea lui Hristos, noi îndrăznim să vestim acest adevăr mai mare şi mai drept decât orice adevăr din lume, strigând şi cântând: Hristos a înviat! Şi evrei şi arabi au luat atunci mâinile de pe arme, au stat cu respect şi i-au ascultat pe românii care treceau cântând şi slăvind Învierea lui Hristos.

Vă asigur fraţilor că în momentul acela, orice român ar fi fost în stare să-şi dea viaţa pentru Hristos, ar fi fost în stare să strige şi în faţa unei arme încărcate: Hristos a Înviat. Aceasta este măreţia şi frumuseţea sufletului românesc. Căci poporul român n-a încetat nici în cei aproape cincizeci de ani de regim materialist, să cânte şi să strige din inimă „Hristos a Înviat!", n-a încetat să prăznuiască Paştile şi Crăciunul, sărbătorile şi duminicile.

Creştinii din Maramureş care mergeau la lucru în ţară, le declarau autorităţilor comuniste: „Noi muncim cu râvnă şi cinstit, dar duminica şi în sărbători, să fim liberi, să mergem la Biserică". Care popor a mai făcut acest lucru? Şi autorităţile s-au înduplecat în faţa acestor creştini din Maramureş.

Fapta măreaţă a creştinilor din România, m-am simţit dator să v-o vestesc tuturor şi, prin voi, la toată ţara, la toate familiile acestor vrednici oameni, ale acestor luminaţi fii ai Bisericii noastre dreptmăritoare.

Iubiţii mei fraţi şi fii duhovniceşti,

De la începuturi, toată suflarea omenească spera în înviere şi în viaţa veşnică. Despre înviere, le vorbea oamenilor în fieacre an natura. Când firea îmbătrâneşte, când codrul îngălbeneşte, când câmpul şi florile lui se veştejesc, atunci firea se apleacă, caută odihnă, îşi pleacă fruntea spre pământul din care a ieşit, a răsărit, a crescut, şi ca un dar dat de Creator, se aşterne peste lumea noastră iarna. Dar după aceasta, după ce timpul iernii s-a împlinit, sub gheaţă şi zăpadă, sub iarna grea a îngheţului, începe să se mişte viaţa, începe sânul pământului să se încălzească, încep colţul de iarbă şi mugurii pomilor şi ai pădurilor să se trezească şi, sfios, să se îndrepte spre lumină, spre căldură, spre viaţă, spre soare, şi vine primăvara.

Acest lucru l-au observat oamenii de mii de ani şi din aceasta au învăţat că după fiecare moarte urmează o nouă viaţă, care este şi mai frumoasă decât a fost înainte. Lucrul acesta a umplut întotdeauna inima omului de credinţă şi de speranţă în înviere, în viaţă. De aceea, în sufletele tuturor popoarelor, a tuturor oamenilor, a existat o puternică credinţă în învierea morţilor, în viaţa veşnică, astfel în cele mai vechi timpuri n-a existat societate fără cultul morţilor.

În toate locurile unde au existat oameni, unde au trăit şi au murit oameni, se află morminte, iar morţii sunt aşezaţi în mormânt după un anumit ritual, după o anumită rânduială. Oamenii şi-au aşezat morţii în sânul pământului cu multă atenţie, cu dragoste, cu respect, aşa cum îşi aşează mama copilul la sânul ei, ca să adoarmă, să se odihnească, să se liniştească.

Societăţile mai evoluate, mai bogate, mai luminate, mai civilizate, cu aceeaşi credinţă au înălţat pentru morţii lor temple mărețe, mausolee impresionante, piramide care să dureze o eternitate, având speranţa şi siguranţa că va veni odată timpul când cei morţi vor învia din morminte, se vor trezi, vor reveni la viaţă, îi vor regăsi pe cei ce i-au pierdut, vor regăsi faptele pe care le-au făcut, bune sau rele, pentru care vor trebui să dea seama şi să primească răsplată sau pedeapsă. Despre acest lucru le vorbea oamenilor şi conştiinţa — care exista în orice fiinţă omenească, conştiinţa cea dreaptă şi sănătoasă — că în viaţă, că în lume, dreptatea şi nedreptatea nu pot sta în acelaşi loc. Binele şi răul nu pot avea aceeaşi soartă. Lumina desfiinţează întunericul şi deci binele, care este lumină şi dreptate şi adevăr, va triumfa.

Credinţa în înviere a existat aşadar întotdeauna şi pretutindeni, dar temei pentru această credinţă generală nu există decât ca o speranţă. Mereu cei inspiraţi — Patriarhi şi Profeţi, chiar şi slujitorii zeilor, dumnezeilor pământeşti bazaţi pe o profundă intuiţie, moştenită din timpurile anterioare, când Creatorul lumii i-a asigurat pe primii oameni că se vor reîntoarce de unde au plecat, la rădăcina şi la umbra Pomului Vieţii. În temeiul acestui cuvânt al lui Dumnezeu, oamenii au crezut, au sperat şi cu el s-au mângâiat, deşi nimeni nu s-a reîntors de pe drumul pe care a plecat odată.

La „plinirea vremii", cum zice Scriptura, pe pământ a venit Fiul Tatălui, Care avea fire dumnezeiască — adică era Dumnezeu Adevărat —, şi, golindu-se de slava Sa, „S-a făcut om", a primit deci şi fire omenească, întocmai făcându-se ca toţi fiii lui Adam, cel ce prin neascultare a adus moarte pe pământ. A venit Iisus Hristos, ca un Nou Adam, ca să vestească în primul rând cuvântul Tatălui de la Care a venit, ca să se jertfească pentru iertarea păcatelor tuturor, pentru împăcarea oamenilor cu Dumnezeu, dar mai ales şi mai presus de orice, să guste din cel mai amar pahar, din paharul morţii, de care, şi El, Fiul lui Dumnezeu, S-a cutremurat şi S-a rugat de Tatăl, zicând: **„Părintele Meu, dacă este cu putinţă, treacă de la Mine paharul acesta!"** (Mt. 26, 39).

Din iubire faţă de toţi muritorii, Hristos S-a supus voinţei Tatălui şi a gustat din acest pahar, din paharul morţii, desfiinţând prin ascultare puterea morţii. A intrat şi El în mormânt, ca om, S-a coborât în iad ca un Dumnezeu, i-a eliberat pe toţi fiii lui Adam din robia morţii şi i-a ridicat şi i-a reîntors de unde a plecat Adam, adică la viaţă. Apoi Domnul S-a reîntors pe pământ, ca de data aceasta nu numai prin cuvânt, cum făcuseră toţi cei de dinainte de El — drepţi, profeţi, iluminaţi, mari inspiraţi din toate neamurile — ci în mod real, **„cu moartea pe moarte călcând"**. În văzul tuturor ucenicilor şi contemporanilor, Hristos a dovedit că credinţa în înviere şi în viaţa veşnică nu este doar o aspiraţie puternică a sufletului omenesc, ci o realitate, marea realitate pe care o dovedeşte religia, aceea pe care El, Fiul Tatălui, a aşezat-o pe pământ.

De acum, învierea din morţi nu este o învăţătură, un cuvânt fără temei, o simplă speranţă, ci este un fapt, un act, ce urmează după fiecare plecare a omului de pe pământ. Omul, după Învierea lui Hristos, merge spre mormânt ca spre un loc de odihnă. De altfel, Iisus Hristos numeşte moartea **„somn"**. Aşa S-a exprimat şi în faţa fiicei lui Iair, şi în faţa sicriului cu care era dus la mormânt fiul văduvei din Nain, şi în clipa în care Lazăr din Betania, prietenul Domnului, a murit. Cunoscând acest lucru, deşi nu era în Betania ci departe de acel loc, Domnul a zis: **„Lazăr, prietenul nostru a adormit; Mă duc să-l trezesc."** (In. 11, 11) şi numai când a văzut că ucenicii nu înţeleg că este vorba de moarte, Mântuitorul a repetat: **„Lazăr a murit."** (In. 11, 14).

Iubiţii mei fraţi,

Hristos a Înviat din morţi cu moartea pe moarte călcând, făcându-se începător al învierii tuturor prin această supremă faptă şi minune. Hristos a pus o piatră de temelie veşnică pentru credinţa tuturor oamenilor în Sine şi în viaţa veşnică.

Cu greu au crezut oamenii în această supremă minune a lui Iisus Hristos, s-au îndoit de ea, iar Mântuitorul i-a înţeles, nu i-a condamnat.

Învierea Sa a fost minunea pe care de mii de ani o aşteptau oamenii, care în adâncul lor sperau în înviere, aveau chiar certitudinea

că fiinţa omenească va învia, dar nu aveau dovada care să confirme această credinţă, acest adevăr.

Prin Învierea lui Iisus Hristos, s-a primit confirmarea credinţei în învierea tuturor. De aceea, după ce Domnul, prin toate mijloacele, le-a dovedit Apostolilor şi, prin ei, tuturor celor ce au crezut în învierea reală a omului, că această realitate s-a împlinit, Apostolii s-au declarat „martori ai învierii".

Primul martor al învierii, îndrăznesc să spun, a fost însuşi Mântuitorul, Care a afirmat de multe ori că, după patimi şi moarte, **„a treia zi va învia"**, (Mt. 16, 21; Mc. 8, 31; Lc. 18, 33).

Nici Apostolii, nici martirii, nu s-au declarat martori ai naşterii Domnului, nici martori ai minunilor Domnului, nici ai cuvintelor sau patimilor, ci toţi Apostolii şi, după aceea toţi martirii, s-au declarat „martori ai învierii", mărturisind învierea Domnului, în faţa mai marilor poporului lui Israel. Declarându-se astfel martori ai învierii lui Hristos, ei au stat în faţa împăraţilor, în faţa prea puternicilor lumii, în faţa ucigaşilor lor, în faţa păgânilor, în faţa filosofilor şi a tuturor învăţaţilor, şi i-au biruit. Credinţa în înviere şi în viaţa veşnică a făcut din pescari apostoli, din oameni fii ai lui Dumnezeu, din păcătoşi sfinţi şi din oameni fricoşi eroi şi martiri.

Ziua Învierii Domnului este o Sărbătoare Împărătească, deosebită de toate celelalte sărbători împărăteşti ale Bisericii lui Hristos, pentru că ea le încununează pe toate. Ea, Învierea Domnului, iubiţi fii, dă sens şi viaţă însăşi existenţei noastre. Ziua Învierii Domnului este o Sărbătoare Împărătească pentru că ea îi îmbracă pe toţi în haina împărătească de fii ai Luminii şi ai Vieţii. De la această sărbătoare începe adevărata viaţă pe pământ. Înainte de Învierea Domnului toate stăteau sub semnul morţii, în umbra pierii. Lumina ce a răsărit din mormântul lui Hristos a desăvârşit lucrarea lui Dumnezeu Care l-a creat pe om.

„Căci pământ eşti şi în pământ te vei întoarce" (Fac. 3, 19), a zis Dumnezeu, după ce omul a păcătuit. Când Cel fără păcat a coborât în mormânt ca să ispăşească păcatele tuturor fiilor lui Adam, glasul Celui Etern a zis celui adormit: **„Viaţă eşti prin Hristos Cel înviat şi moştenitor al vieţii veşnice, care este Hristos"**.

„Hristos a înviat din morţi cu moartea pe moarte călcând şi celor din morminte viaţă dăruindu-le".

† JUSTINIAN CHIRA

Episcopul Maramureşului şi Sătmarului

† IOAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU,
EPISCOP AL COVASNEI ŞI HARGHITEI

Iubitului nostru cler, cinului monahal şi dreptcredincioşilor creştini, har, milă şi pace de la Dumnezeu-Tatăl, iar de la noi, părintească binecuvântare.

„Mărire, cinste şi pace oricui face binele" (Rom. 2, 10)

Iubiţi fraţi creştini,

La măritul praznic al Sfintelor Paşti, trăim în fiecare an momentele nepătrunsei taine a Învierii Domnului nostru Iisus Hristos, aducând în inimile noastre mare bucurie duhovnicească.

Trăim profunda bucurie pe care au avut-o Maica Domnului, Sfinţii Apostoli şi femeile purtătoare de mir, când au văzut pe Domnul înviat din morţi.

Foarte de dimineaţă în ziua Sfintei Învieri, Mântuitorul S-a arătat mai întâi Mariei Magdalena, apoi altor femei purtătoare de mir, întâmpinându-le cu cuvintele: **„Bucuraţi-vă! ... Nu vă temeţi. Mergeţi şi vestiţi fraţilor Mei, ca să meargă în Galileea, şi acolo Mă vor vedea!"** (Mt. 28, 9—10).

Pe drumul spre Emaus, alăturându-Se celor doi ucenici care călătoreau **„le-a tâlcuit lor, din toate Scripturile cele despre El"** (Lc. 24, 27).

În aceeaşi sfinţită zi, cea dintâi a săptămâni, spre seară, S-a arătat Sfinţilor Apostoli, zicându-le: **„Pace vouă! Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit şi Eu pe voi ... Luaţi Duh Sfânt. Cărora veţi ierta păcatele, le vor fi iertate şi cărora le veţi ţine, vor fi ţinute"** (In. 20, 21—23).

Când cei unsprezece apostoli se aflau în Galileea, unde le poruncise să meargă, lângă Marea Tiberiadei, L-au văzut şi I s-au închinat. Hristos cel Înviat S-a apropiat de ei şi le-a spus: **„Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer şi pe pământ. Drept aceea, mergând, învăţaţi toate neamurile ... să păzească toate câte v-am poruncit vouă!"** (Mt. 28, 17—20).

„Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit şi Eu pe voi", acestea erau printre primele cuvinte pe care le adresează Domnul nostru Iisus Hristos cel Înviat, Sfinţilor Săi Apostoli.

Tatăl L-a trimis pe Fiul Său cel ceresc din iubirea Sa cea nemărginită pentru făptura mâinilor Sale, **omul.**

Tot din marea Sa iubire faţă de om, Dumnezeu-Fiul S-a întrupat, a propovăduit iubirea, întâia şi cea mai mare poruncă, a săvârşit minuni şi a suferit ocara şi răstignirea ca cel din urmă tâlhar, pentru noi.

Prin pilda vieţii Sale, Hristos Domnul a arătat că sensul cel mai adânc al vieţii este împletirea **jertfei cu iubirea.** Jertfindu-se şi iubind, creştinul nu cade niciodată: **„Dragostea nu caută ale sale... Dragostea nu cade niciodată"** (1 Cor. 13, 5—8).

Dumnezeiescul Apostol Pavel le va scrie mai târziu Corintenilor, spre a lor întărire, despre credinţa în Hristos cel Înviat, punându-le în faţă acest sfânt triptic: **iubire-slujire-jertfă.** Se pune întrebarea: mai avem noi azi în faţa noastră acest triptic? Se pare că aceste valori morale, universal-valabile sunt scoase încet, încet din viaţă şi societate. Asistăm la înlocuirea lor cu nonvaloarea — ura, uciderea şi dezbinarea dintre fraţi şi neamuri.

Mântuitorul ne-a învăţat, cât timp a fost pe pământ şi apoi prin Cuvântul Său viu din Noul Testament, ce înseamnă adevărata iubire, jertfă şi slujire a poporului, a comunităţii, a societăţii din care facem parte fiecare din noi.

În seara de joi a Sfintelor Patimi, fiind împreună cu apostolii Săi, le-a dat marea pildă de slujire prin spălarea picioarelor: **„luând un ştergar, S-a încins cu el. După aceea a turnat apă în vasul de spălat şi a început să spele picioarele ucenicilor şi să le şteargă cu ştergarul cu care era încins"** (In. 13, 4—5).

În aceeaşi noapte de joi, după Cina cea de Taină, rostind „Cuvântarea de despărţire" şi-a repetat porunca Sa despre vieţuirea în jertfelnică iubire. **„Precum Eu v-am iubit pe voi, aşa şi voi să vă iubiţi unul pe altul"** (In. 13, 34).

Le va arăta apoi Apostolilor, că nu le cere numai declararea iubirii, ci dovada ei, aşa cum Însuşi o dovedise: **„Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să şi-l pună pentru prietenii săi... Aceasta vă poruncesc: să vă iubiţi unul pe altul".** (In. 15, 13—17).

Porunca iubirii nu a fost străină nici celor din Vechiul Testament, era dată prin cuvânt, dar în Noul Testament avem iubirea Întrupată, din care apoi ne împărtăşim.

În Cartea Levitic, cap. 19, 18 se spune: **„Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi",** iar în Cartea lui Tobit aflăm scris: **„Ceea ce urăşti tu însuţi, aceea nimănui să nu-i faci."** (Tobit 4, 15).

Această flacără a iubirii a străbătut timpul de la creaţie până la Hristos şi nu s-a stins, dar strălucirea ei o vedem în mod plenar, atât cât ne este dat ca oameni s-o putem experia, în lumina iubirii lui Hristos. Acest „foc" al dumnezeirii lui Hristos nu va mai putea fi umbrit sau stins, căci Hristos din iubrie S a întrupat şi întru iubire a înviat, sculându-ne şi pe noi din somnul păcatului şi al morţii, la viaţa cea întru iubirea lui Hristos; **Iubire ce arzi şi nu mistuieşti, arde păcatul şi ura din noi şi dintre neamuri.**

Hristos, iubirea cea desăvârşită, ne cheamă s-o împărtăşim şi noi, însă mai presus de Vechiul Testament, zicând: **„Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu tot cugetul tău... Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi... În aceste două porunci se cuprind toată Legea şi proorocii"** (Mt. 22, 37—40).

„Toate câte voiţi să vă facă vouă oamenii, asemenea şi voi faceţi lor, că aceasta este Legea şi proorocii!". (Mt. 7, 12).

Sfântul Maxim Mărturisitorul în „Capete despre dragoste" ne spune că scopul poruncilor evanghelice este **„de a slobozi mintea de necumpătare, de ură şi de a călăuzi la dragoste de Dumnezeu şi de aproapele"**.

Sfântul Antim Ivireanul a scris cuvinte memorabile spre întărirea vieţii morale, în armonie şi iubire: **„Tu, cela ce iubeşti pe fratele tău atâta cât nici în ochi nu vrei să-l vezi, ci îi porţi pizmă şi îl zavistuieşti pe la unii şi pe la alţii, ca să-i faci pagubă, şi să-l spui, şi să-l sărăceşti, tu cu adevărat nu eşti creştin, nici om pe pământ"**.

Iubiţi fii duhovniceşti,

Adevăratul creştin este cel care caută pacea şi o înfăptuieşte, iubeşte dreptatea şi o împlineşte, urmează adevărul, apără pe cel năpăstuit, mângâie pe cel suferind.

Vai de omul care crede că milostenie înseamnă a-ţi deschide punga când vezi un sărman, iar apoi, trecând mai departe nedreptăţeşti, urăşti, vicleneşti pe aproapele tău şi duci o viaţă pustie de adevăr.

Milostenia creştină înseamnă iubire, bunătate, dreptate, răbdare, iertare, câtă sârguinţă depunem în a face din aproapele nostru un om mai bun, mai iubitor de Dumnezeu şi adevăr. Să dăm astăzi mai mult ca oricând dreptate celui năpăstuit, să dăm iubire şi ajutor celui lipsit de ele. Împlinind astfel cuvântul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, ne vom învrednici de sfânta chemare: **„Veniţi, binecuvântaţii Tatălui Meu, moşteniţi împărăţia cea pregătită vouă de la întemeierea lumii. Căci flămând am fost şi Mi-aţi dat să mănânc; însetat am fost şi Mi-aţi dat să beau; străin am fost şi M-aţi primit; Gol am fost şi M-aţi îmbrăcat; bolnav am fost şi M-aţi cercetat"** (Mt. 25, 34—36).

Iubirea faţă de aproapele trebuie să fie sinceră, dezinteresată; ea înseamnă respectul şi bucuria faţă de el. Sfântul Apostol Pavel le spune romanilor: **„În cinste, unii altora daţi-vă întâietate."** (Rom. 12, 10).

Prin Jertfa şi Învierea Domnului, noi avem nădejdea că toate le putem împlini — prin El cel ce ne întăreşte.

Creştinismul pune omul în starea de a iubi, de a face dreptate şi pace, este religia de ăvârşirii morale prin iubire şi facerea binelui. Se cuvine, aşadar, să fim unul altuia izvor de bucurie, de comuniune şi de iubire creştinească. Prin bucuria Duhului Sfânt, spre folosul fiecăruia, noi, **„o pâine, un trup suntem cei mulţi"** (1 Cor. 10, 17).

Se vorbeşte azi tot mai mult de solidaritatea umană însă, cât de adânc este exprimat acest fapt în cuvintele Mântuitorului nostru Iisus

Hristos: **„Purtaţi-vă sarcinile unii altora şi aşa veţi împlini legea lui Hristos"** (Gal. 6, 2). Sau cât de adânci sunt şi cuvintele dumnezeiescului Pavel: **„Tuturor toate m-am făcut"** (1 Cor. 9, 22). Câţi dintre noi putem astăzi, cu conştiinţa nepătată, să spunem aceste cuvinte? Doar cel ce din fragedă pruncie a fost hrănit de a lui mamă cu aceste cuvinte ale Bisericii.

Atunci când facem semnul Sfintei Cruci, lăudăm Sfânta Treime Dumnezeu — pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh — ar trebui să ne aducem aminte întru împlinire şi de acest sfânt triptic: **iubire, jertfă şi slujire,** lăsat nouă de Hristos cel astăzi Înviat.

În bucuria acestui mare Praznic să cuprindem şi pe fraţii noştri din spitale, orfelinate, închisori, care au lipsă de mângâiere şi dragoste.

Împărtăşindu-vă acest cuvânt din dragostea ce o port în inimă pentru frăţiile voastre, rog pe Bunul Dumnezeu să vă învrednicească să sărbătoriţi după datina străbună, acest mare praznic al Învierii Domnului.

Sunt încredinţat că veţi împlini cu dragoste mesajele şi chemarea acestui Praznic şi veţi dobândi învierea în Hristos.

HRISTOS A ÎNVIAT!

Al vostru al tuturor
de tot binele voitor,

† IOAN

Episcopul Covasnei şi Harghitei

CULTUL MOZAIC ÎN ROMÂNIA

Între cele 14 culte religioase recunoscute de Statul Român, pe baza articolului 29 din Constituţie şi a Legii privind regimul general al cultelor religioase, se numără şi cultul mozaic, care, alături de cultul mahomedan sau musulman, constituie singurele culte necreştine din patria noastră.

În cele ce urmează vom încerca să prezentăm succint câteva date istorice privitoare la prezenţa evreilor pe teritoriul ţării noastre, precum şi contribuţia adusă de exponenţii iudaismului la propăşirea şi dezvoltarea societăţii româneşti prezentând apoi pe scurt situaţia actuală a iudaismului în ţara noastră.

Încă de la început trebuie precizat faptul că este privilegiul şi obligaţia morală a istoricului de a privi cu ochi clar-văzători **„sine ira et studio"**, evoluţia unui popor, împletirea destinelor sale cu ale altuia şi evidenţierea liniilor de forţă ce au caracterizat această evoluţie.

Câteva sute de ani de convieţuire apropie populaţia evreiască din România de poporul român, începând de la sporadicele menţiuni ale unor prezenţe iudaice în Dacia Romană şi continuând, într-o cu totul altă conjunctură istorică, cu o aşezare stabilă în veacurile înaintate ale evului mediu şi până în zilele noastre.

Într-o abordare pe criteriul cronologic, primele menţiuni ale unei prezenţe evreieşti în spaţiul românesc datează din secolul al II-lea al erei noastre. Fără să o nege la vremea sa, Nicolae Iorga o judeca drept îndoielnică. Cercetările arheologice ale ultimelor decenii atestă, fără putinţă de tăgadă, prezenţele iudaice în Dacia Romană. O dovedesc antroponimele aflate pe inscripţiile descoperite la Porolisum şi Sarmizegetusa, care amintesc nume iudaice precum Aelia Cassia, Publius Aelius Iacubus, Iudaea, sau în diploma veteranului Barsimsus Calisthensis din Caesarea, ca şi textele funerare legate de activităţi iudaice descoperite în municipium-ul Dierna (Orşova) care amintesc numele lui Iaco-Iahwe şi simboluri legate de divinităţi ebraice iudeo-gnostice precum şi o monedă iudaică emisă de Simion Bar-Kuchba (133—134), descoperită la Pojejena. Pentru moment nu se poate face o discuţie, pe baza acestor mărturii sporadice în raport cu acelea din provinciile romane învecinate, asupra intensităţii şi caracterului acestor prezenţe. Ele par a fi, până la proba contrară, legate doar de prezenţa trupelor romane care includeau printr-un fenomen caracteristic epocii, o multitudine de etnii provenite din provinciile imperiului. Prezenţele

iudaice nu par, astfel, să depăşească intervalul de timp în care spaţiul istoric românesc a constituit partea integrantă a imperiului roman.

Ipoteza unor evrei de epocă dacă, întemeietori ai Tălmaciului, preluată de istoriografia mai nouă, are ca sursă poemul medieval **„De oppido Thalmus"** compus în jurul anului 1542 de preotul sas Iohann Lebell şi în care se face apropierea dintre un fictiv oraş Thalmud şi Tălmaciul din vecinătatea Sibiului. Motivul lumii dacice şi derivatele sale apar relativ frecvent în istoriografia săsească, aşa cum au dovedit-o cercetările mai recente.

În concordanţă cu documentele istorice autentice, existenţa populaţiei evreieşti pe teritoriul României datează din secolul al XII-lea. Primul document istoric care menţionează prezenţa evreilor pe teritoriul românesc este relatarea rabinului Benjamin de Tudela (Masei Benjamin), care a vizitat aceste locuri în jurul anului 1170. El descrie raporturile bune dintre vlahii sud-dunăreni şi comunităţile evreieşti din Bizanţ. Se prefigurează astfel o zonă geografică locuită de evrei, în vecinătatea spaţiului medieval românesc. În cuprinsul acestuia, condiţiile nesigure anterioare întemeierii statelor medievale româneşti de sine stătătoare, nu au permis stabilirea unei pături de locuitori evrei. De asemenea, şi cel mai vechi monument funerar evreiesc, care atestă existenţa populaţiei iudaice la noi, datat fiind din 1467, a fost descoperit în urmă cu ani de zile în vechiul cimitir evreiesc din Iaşi.

În secolul al XV-lea, informaţiile sunt mai numeroase şi mai nuanţate, reliefând desfăşurările de evenimente ale veacului următor. În Transilvania, în vremea acţiunii confesionale a lui Ioan Capistran, sunt amintite dările plătite de evrei, iar în Moldova, Ştefan cel Mare avea multiple legături cu trimisul evreu al lui Uzun Hassan, sau cu medicul evreu al lui Mengli Ghirai.

Cu secolul al XVI-lea menţiunile despre o prezenţă stabilă a evreilor în cele trei ţări române devin clare, fiind consemnate de către documentele oficiale emise de cancelariile domneşti, precum şi de diferite însemnări ale unor călători străini, deşi Nicolae Iorga în lucrarea sa **„Istoria evreilor" în ţările noastre"** spune că ... **„nici o constatare de evreu în Moldova şi Ţara Românească nu se întâlneşte până în epoca lui Vasile Lupu"**. Astfel, apar în Transilvania evrei locuitori în Cluj şi Sibiu, un deţinător de pământ la Mediaş, un trimis evreu de la curtea voievodului Mailat, etc. Este menţionată pentru prima dată comunitatea din Bucureşti într-o **„responsă"** care aminteste nu mai puţin de 14 persoane, martore ale evenimentului descris. Contactele dintre evrei şi moldoveni sunt numeroase, contractele de cărăuşie informând asupra unor elemente preţioase ale acestor relaţii.

În această trecere în revistă a situaţiei evreilor în ţările noastre în secolele XVI—XVII trebuie amintit cu necesitate că nici o informaţie de epocă nu **descrie persecuţii în masă ale evreilor sau progromuri, în acest sens lumea medievală românească deosebindu-se net de aceea vest-europeană.**

Dimitrie Cantemir în **„Descriptio Moldaviae"** ne spune că evreii puteau să aibe în Moldova **„oriunde sinagogi dar de lemn nu de piatră".** În secolul al XVII-lea, în cadrul obştilor încep a fi amintiţi rabini şi hahami (la Iaşi, Focşani şi Alba-Iulia), cimitire evreieşti (Iaşi şi Piatra Neamţ).

Începând din secolul al XVIII-lea, în fruntea evreilor rabini din Moldova, era un mare rabin (Haham Basa) care era reprezentantul evreilor pe lângă scaunul domnesc şi avea şi o jurisdicţie civilă şi penală asupra evreilor.

La fel şi în Muntenia, îndeplinea această funcţie un staroste al evreilor.

Printre personalităţile rabinice marcante se înscriu Nathan Hanover (sec. XVII) din Iaşi, amintit într-o scrisoare a rabinului Isaac ben Abraham din Vilna, apoi Solomon Aroyo (sec. XVII), tot la Iaşi, amintit într-o relatare din anul 1618, şi caracterizat ca **„medic distins, savant şi sfânt care s-a ocupat 40 de ani cu studiul cabalei",** Ioshua Heschel (der Apter Ruf), autorul lucrării **„Oheiv Israel"** rabin la Iaşi şi al cărui jilţ se păstrează în Sinagoga mare din Iaşi. Acesta a păstorit la Iaşi în primul an al veacului XIX, desfăşurând o activitate rodnică, evidenţiindu-se şi pe plan politic şi religios. Amintim apoi pe Gaonul Mei Leibuş Malbim, rabin al Bucureştiului între anii 1858—1863, cu un rol remarcabil în evenimentele din 1859, Unirea Principatelor.

Printre marii talmudişti ai secolului XX se înscriu: Gaonul Abraham Leib Rosen, rabin la Moineşti, Fălticeni şi Bucureşti, timp de aproape o jumătate de veac (1903—1951), Meshulem Rath din Suceava, Chaim Mordechai Roller, Târgu Neamţ şi Ioil Teitelbaum din Satu Mare.

Tot în România au existat o serie de curţi rabinice, bine cunoscute în întreaga lume, descendente ale marelui Rabbe Israel din Rizhin printre care: Paşcaner Rebbe, Bubuser Rebbe, Ştefăneşter Rebbe şi Adjuder Rebbe, ce au deţinut un înalt prestigiu în rândul comunităţilor evreieşti.

Printre marile personalităţi ale vieţii culturale româneşti s-au distins evreii: rabin dr. Moses Gaster cu o activitate bogată desfăşurată pe plan literar şi filologic, apoi pe Lazăr Şăineanu şi H. Tiktin mari filologi.

În domeniul artelor plastice s-au distins Daniel Rosenthal şi Barbu Iscovescu, iar dintre personalităţile ştiinţifice amintim pe Dr. Iuliu Baraş şi Dr. Ştefan Stâncă, alături de mulţi alţii. Primul teatru evreiesc din lume a fost fondat în 1876 în România, în grădina „Pomul verde" din Iaşi, iar în 1986 s-au sărbătorit cei 110 ani de la inaugurarea teatrului lui Goldfaden.

În anul 1909 a luat la Bucureşti fiinţă **Uniunea evreilor pământeni,** care a grupat 87 de comunităţi evreieşti. După primul război mondial, Legea cultelor din 1928 a unificat regimul cultului mozaic din diferite provincii româneşti, Uniunea evreilor devenind **Federaţia Uniunilor de**

comunităţi evreieşti. În această vreme, timp de câteva decenii a apărut oficiosul „Curierul israelit" editat de Uniunea evreilor români.

După actul de la 23 August 1944, a luat fiinţă în iunie 1945, Comitetul democratic evreiesc. De asemenea, prin Legea cultelor din 1948 şi prin aplicarea, începând din 11 iunie 1949, a primului Statut al Cultului Mozaic din ţara noastră, s-a stabilit ca for statutar superior al acestui cult **Federaţia Comunităţilor Evreieşti (Mozaice)**, din România.

În prezent, se găsesc astăzi în România 15 000 de evrei, mai puţin de 5% din cei peste 800 000 dinaintea holocaustului.

În ultimii 40 de ani s-au stabilit în Ereţ Israel circa 351 000 de evrei originari din România, prin larga înţelegere a Statului Român.

Federaţia Comunităţilor Evreieşti conduce activităţile religioase, cele culturale-evreieşti şi de asistenţă socială prin intermediul comunităţilor evreieşti din România.

În prezent, în ţară funcţionează 56 de Comunităţi şi 11 obşti evreieşti. Aproximativ jumătate din populaţia evreiască locuieşte în Bucureşti, iar cealaltă jumătate este răspândită în întreaga ţară.

Cele mai mari comunităţi sunt cele de la Bucureşti, Iaşi, Timişoara, Cluj-Napoca şi altele, numărând 2000—2500 de membri, iar cele mai mici obşti, numărând 30—40 de membri, iar în 91 de localităţi este un număr mai mic de 10 evrei. Federaţia şi comunităţile evreieşti din România se preocupă în chip deosebit de buna funcţionare a sinagogilor deoarece sinagoga a fost întotdeauna centrul vieţii spirituale a obştii evreieşti.

Prin grija Federaţiei şi cu ajutorul substanţial al Statului român, majoritatea sinagogilor în funcţiune au fost reparate şi înzestrate cu cele necesare încă înainte de 1989 astfel încât să întrunească condiţii corespunzătoare de funcţionare.

Între lăcaşurile de cult restaurate, la loc de frunte se numără sinagoga numită „**Templul Coral**", de pe strada Lăpuşna din Bucureşti, templu ridicat la 30 iunie 1866 şi târnosit la 18 iulie 1867. Acest lăcaş a fost construit după modelul sinagogii din Leopoldstadt (Viena), iar aripa monumentală i-a fost adăugată mai târziu, în anul 1932.

Multe dn lăcaşurile de cult sunt declarate monumente istorice sau monumente de arhitectură, ca de pildă Sinagoga Mare din Iaşi, clădită în secolul al XVIII-lea, Unirea Sfântă Malbim şi Sinagoga Mare din Bucureşti, şi bineînţeles, Templul Coral din Strada Lăpuşna nr. 9 Bucureşti. Pe lângă sinagogi funcţionează în localităţile mari şi cursuri de Talmud-Tora într-un număr de 25 de oraşe, fiind frecventate de peste 700 de elevi, copii şi tineri, cu 35 de cadre specializate. În aceste cursuri se învaţă sub conducerea meladimilor, elemente de tradiţie evreiască, ivrit, istoria evreilor, cântece religioase şi din folclor şi se face pregătirea pentru confirmările de Bar-Mitzva şi de Bat-Mitzva (majoratul religios).

În 17 oraşe funcţionează coruri ale elevilor de la cursurile de Talmud-Tora şi 4 orchestre ale tineretului cu un repertoriu religios naţional şi folcloric, cu ocazia festivităţilor prilejuite de sărbătorile de Pesah, Sucot, Hanuca, Purim sau cu alte ocazii.

Grija Federaţiei Comunităţilor Evreieşti (Mozaice) se arată şi faţă

de cei plecaţi din viaţă, prin acţiuni sporite în vederea îngrijirii cimitirelor atât a celor în funcţiune cât şi a celor închise. Cimitirele sunt administrate de către comunităţile locale, iar evreii care încetează din viaţă în localităţile unde nu există cimitire evreieşti sunt transportaţi, cu sprijinul Federaţiei, la Keiver Israel, fiind înhumaţi într-un cimitir iudaic. Fiecare comunitate are o secţie pentru înmormântări „Chevra Kadişa", care îndeplineşte toate cerinţele rituale pentru evreii decedaţi.

Îngrijirea cimitirelor se face de către evreii rămaşi în viaţă în localităţile respective , cu sprijinul coreligionarilor din Ereţ Israel.

O atenţie deosebită este acordată memoriei martirilor evrei, astfel au loc comemorări anuale ale „Kedoşimilor" progromurilor fa ciste de la Iaşi şi Bucureşti, ale deportărilor evreilor din Nordul Transilvaniei de către guvernul hortist, ale deportaţilor evrei în Transnistria şi ale celor care au murit pe vasele Struma şi Mekfur.

Ajunşi aici trebuie să facem menţiune de sprijinul deosebit pe care Biserica Ortodoxă Română, precum şi alte culte religioase din ţara noastră l-au acordat populaţiei evreieşti din Nordul ţării în timpul prigoanei hortisto-fasciste.

Împotriva legilor rasiste s-au ridicat deschis şi la amvon înalte personalităţi bisericeşti române şi maghiare: mitropolitul Nicolae B lan, episcopii: Nicolae Colan, Iuliu Hossu, Marton, Aron, Ianos Vasarhely, Sandor Imre, îndemnându-şi credincioşii să ajute şi să adăpostească cât mai mulţi evrei prigoniţi.

Astfel, mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului, care încă de la început s-a declarat pe faţă împotriva arbitrajului impus prin Dictatul de la Viena, prin celebrele cuvinte rămase ca un memento de foc în conştiinţa urmaşilor **„Nu primesc arbitrajul"** a luat atitudine hotărâtă împotriva soluţiei finale „endlosung" privitor la deportarea evreilor din România şi integrarea lor în lagăre de concentrare.

Acţiunile lui s-au concretizat în ajutorul real dat evreilor din România, la rugămintea rabinului Alexandru Şafran, prin tratative directe cu Conducerea ţării de atunci şi în special, cu mareşalul Ion Antonescu, căruia i-a prezentat opoziţia sa fermă faţă de fenomenul deportării evreilor. La fel, în arhiva Mitropoliei din Sibiu, se păstrează două scrisori adresate mitropolitului de către Carol Reiter şi Alexandru Nobel, lideri ai comunităţilor evreieşti din Ardeal şi Banat şi alta de la un alt lider evreu transilvănean Josef Grünberger.

În cea dintâi semnatarii adresează un călduros apel mitropolitului, ca în acele **„timpuri vitrege"** să intervină pentru evreii deportaţi şi ameninţaţi cu moartea şi să le salveze vieţile, **„ne bizuim pe tăria principiilor înalte şi umanitare ale sfintei noastre Biblii, comune în ambele noastre religiuni"**, scriau ei.

În cea de a doua, scrisă după 23 august 1944 se exprimă **„recunoştinţa netrecătoare"** către înaltul ierarh pentru că, în acei ani **„plini de pericole, in situaţiile noastre cele mai critice"** — scriau ei — au întâlnit în el **„un luptător eroic şi un salvator al lor de la nenorocire şi pieire"**.

Tot aşa şi patriarhul Nicodim Munteanu şi-a arătat poziţia sa intransigentă şi dezaprobarea faţă de deportările evreieşti, încât a ame-

ninţat cu demisia din scaunul patriarhal în cazul când acestea se vor întâmpla (în România, n.n.).

Episcopul catolic Marton Aron, cu reşedinţa la Alba Iulia, trece în mod special graniţa şi, la Cluj în 18 mai 1944, când organizarea în ghetouri era terminată, rosteşte în catedrala Sf. Mihail o predică prin care condamnă închiderea evreilor în ghetouri, cerând poporului să nu-i abandoneze pe evrei, ulterior s-a împotrivit şi deportărilor, motiv pentru care a devenit o persoană nedorită pe teritoriul ocupat de Ungaria hortistă.

De asemenea, numeroşi preoţi ortodocşi şi credincioşii simpli au salvat multe vieţi ale celor sortiţi morţii, unii chiar punându-şi viaţa în pericol, ca de exemplu, preotul din Moisei, executat de hortişti împreună cu două familii de evrei pe care le ascunsese.

Toate aceste fapte de adânc umanism sunt recunoscute şi scoase în evidenţă de fiecare dată când au loc comemorări ale martirilor „Kedoşimi" în cadrul ceremoniilor organizate de Federaţie.

Integrate pe deplin în viaţa evreiască, sărbătorile sunt marcate de o activitate intensă desfăşurată de fiecare comunitate, astfel că ele concentrează în momentele festive pe toţi credincioşii. De Pesah, sărbătoarea li' ertăţii, se asigură prin Federaţie condiţii optime membrilor comunităţilor pentru a serba Pesahul aşa cum o cere tradiţia milenară. În toate centrele evreieşti s-au distribuit în fiecare an matzot, carne Kasher şi vin ritual. Prin membrii comunităţilor se distribuie şi celor nevoiaşi, în mod gratuit, matzot, făină de matzot, ulei, zahăr, ouă şi bani în numerar.

O grijă deosebită o poartă Federaţia şi în privinţa restaurantelor rituale din ţară, al căror număr se ridică la 11. În ace te restaurante iau masa zilnic peste 2 500 de persoane, ele pregătind în acelaşi timp şi hrana pentru căminele de bătrâni, precum şi pentru evreii bolnavi şi nevoiaşi.

Turiştii veniţi în România găsesc în restaurantele rituale posibilitatea de alimentaţie Kasher.

Restaurante rituale se găsesc în Bucureşti, Arad, Bacău, Botoşani, Braşov, Cluj-Napoca, Dorohoi, Galaţi, Iaşi, Oradea şi Timişoara. La restaurantele rituale din provincie iau masa 2 500 de persoane.

O altă latură a preocupări'or cotidiene a Federaţiei o constituie şi asigurarea, în mod corespunzător, a asistenţei sociale, asistenţă concretizată în ajutor bănesc lunar, pachete cu alimente la fiecare sărbătoare, îmbrăcăminte anuală, ajutor special de iarnă, ajutor special de Pesah, asistenţă medicală, cabinete medicale, medicamente.

În octombrie 1956 ia fiinţă **„Revista Cultului Mozaic"** care apare de atunci fără întrerupere până astăzi (După Revoluţie are titlul (**„Realitatea evreiască"**).

Federaţia editează anual Calendarul de perete precum şi calendarul Luah, care cuprinde în fiecare an peste 100 de pagini de istorie, date etice şi religioase, ce însumează un minimum de cunoştinţe despre iudaism. În calendar se dau, de a emenea, orientări privind serviciul religios şi relatări despre activitatea Federaţiei. În anul 1978 a fost inaugu-

rat la Bucureşti, Muzeul de Istorie al Comunităţilor Evreieşti (Mozaice) din România, muzeu adăpostit de fosta sinagogă a Croitorilor, ea însăşi un veritabil moment istoric.

Muzeul dispune de un bogat material documentar, opere de artă, tipărituri, bibliografii şi alte materiale menite a contribui la formarea unui tablou de ansamblu asupra a peste 500 de ani de istorie evreiască din România. Printre documentele de valoare deosebită aflate în păstrarea Muzeului amintim: copia monezii cu Bar Kohba, şi inscripţii găsite de arheologi pe teritoriul României, care atestă prezenţa iudeilor în legiunile care au cucerit Dacia, traducerea franceză a cărţii rabinului Benjamin de Tudela, care la 1170 a descris o călătorie în Valahia, menţionând buna coexistenţă a locuitorilor valahi şi evrei, Idischer Telegraph — primul cotidian idiş din lume care a apărut la noi în ţară în 1877, Cronica dramatică a lui Mihai Eminescu la spectacolele primului teatru idiş din lume Goldfaden Iaşi 1876, date cu privire la înfiinţarea primelor colonii evreieşti din Israel de către olimii din România (Rost-Pina şi Zichron Iacob), participarea evreilor din România la Războiul pentru Independenţă şi la războiul pentru întregirea neamului românesc (1916—1918), precum şi documente din timpul holocaustului.

Prin grija Federaţiei şi cu înţelegerea largă a Statului Român au fost expediate în Israel aproape 4000 de suluri sfinte, Sifrei-Tora, suluri ce sunt purtate în braţe la zidul de Apus de către pelerinii din Ţara Sfântă, astfel că istoria Diasporei evreieşti de mii de ani nu cunoaşte o acţiune similară de conservare şi redare în folosinţă a mii de Sifrei Tora.

Între B.O.R. şi Cultul Mozaic din România există legături frăţeşti începute încă din secolul trecut şi care se continuă fructuos până astăzi.

In concluzie putem spune, pe drept cuvânt, că în România Cultul Mozaic, cu adânci rădăcini în istoria acestor meleaguri, îşi desfăşoară activitatea liber, bucurându-se de toate libertăţile acordate de Stat şi Legea Cultelor.

† **VISARION RĂŞINĂREANU**
episcop-vicar
Sibiu

BIBLIOGRAFIE

— **Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România,** Bucureşti 1986.

— Silviu Sanie, **Cultele Orientale în Dacia Romană,** Bucureşti 1981.

— Diacon Dr. Emilian Vasilescu, **Istoria Religiilor,** Bucureşti 1976.

— **Teroarea hortisto-fascistă în Nord-Vestul Transilvaniei,** Bucureşti, 1985.

— Mitropolitul Nicolae Bălan, **Mântuieşte Doamne poporul Tău,** Sibiu, 1945.

— Dr. Antonie Plămădeală, **Nicolae Bălan, ctitor de oameni, ecumenist de anticipaţie, umanist,** în T.R. 13—14/1982.

— **Colecţia Revistei Cultului Mozaic,**

— **Colecţia Calendarului evreiesc (Luah) etc.**

SEMNIFICAŢIA ECUMENICĂ A CONFESIUNII AUGUSTANE[1]

La sfârşitul unui secol extrem de frământat chiar şi în ultimul său deceniu şi la începutul unui nou mileniu se impun, în toate domeniile, priviri retrospective, care permit ordonarea experienţei trecute pentru a obţine un cadru semnificativ al existenţei viitoare. Se fac analize, aprecieri de valoare, sistematizări, se formulează caracterizări esenţiale. În ce priveşte viaţa creştină din acest răstimp, şi ea poate şi trebuie să fie obiectul unor evaluări similare, fără de care nu va putea ajunge la împlinirile spre care năzuieşte. Ar trebui abordate în această privinţă mai multe aspecte, cum ar fi, de pildă, raportul dintre viaţa duhovnicească şi societatea secularizată modernă, sau raportul dintre Biserică şi Stat. Noi ne vom îndrepta însă aici atenţia spre o problemă fără de care nici nu se poate concepe existenţa creştină din secolul acesta, mai ales din cea de a doua jumătate a sa. Este vorba de mişcarea ecumenică, care se vede adeseori extrem de contestată, după ce a reprezentat timp de decenii o dominantă a vieţii creştine. Ea însăşi reprezintă un teritoriu extrem de vast, care poate fi evaluat în ansamblul său, sau în lumina unor componente ale sale. În prezentul studiu am optat pentru această a doua posibilitate, pe care căutăm să o precizăm în consideraţiile care urmează.

Una dintre principalele condiţii şi urmări în acelaşi timp ale ecumenismului epocii contemporane a fost şi este depăşirea izolării dintre marile confesiuni tradiţionale, izolare impusă adeseori obiectiv de contextul evoluţiilor istorice, dar care nu-şi mai găseşte nici o justificare după dispariţia contextelor respective. În contextul noului interes ecumenic al epocii, a apărut o mare dorinţă de cunoaştere reciprocă, de înţelegere a cauzelor care au dus la îndepărtarea şi separarea, considerată acum adeseori scandaloasă, din cadrul Trupului lui Hristos care este Biserica. În căutarea acestei înţelegeri s-a mers, bineînţeles, la surse, adică la momentele care au provocat şi statuat despărţirea, pornindu-se astfel de la convingerea că diferenţele actuale nu sunt decât continuări fireşti ale începuturilor şi că nu vor putea fi depăşite decât prin înţelegerea şi explicarea acelora. Dialogul interconfesional bilateral, mondial sau local, a fost nevoit să ia permanent în consideraţie aceste două momente din viaţa Bisericii: momentul de articulare doctrinară a partenerilor şi cel al semnificaţiei acestei articulări din trecut pentru viaţa creştină şi intercreştină contemporană. Aceasta este originea interesului pentru unele documente a căror importanţă era apreciată în trecut doar din punct de vedere istoric de către celelalte confesiuni. În cadrul acestor preocupări şi cu precădere al eforturilor ecumenice interapusene, respectiv a dialogului teologic catolic-luteran, s-a

impus de la bun început în centrul atenției Confesiunea Augustană (CA), principala scriere simbolică luterană, atât ca sursă de cunoaștere a luteranismului, cât și ca eventuală bază de acord teologic. Forma concretă a acestui acord urma să fie recunoașterea Confesiunii Augustane (sau de la Augsburg) drept document legitim al credinței catolice, adică creștine în general, cu ocazia aniversării în 1980 a 450 de ani de la redactarea sa.

Firește că recunoașterea formală a catolicității a acestui document ar fi reprezentat o realizare cu totul deosebită a eforturilor ecumenice, însă, din păcate, ea nu s-a produs. În perspectivă evaluativă se impun o serie de întrebări, cum ar fi: De unde importanța excepțională care i se atribuie acestei cărți simbolice pe care ne-am obișnuit să o considerăm strict confesională? Ce face dintr-un document redactat acum aproape cinci secole o expresie autentică a vieții creștine contemporane? În ce măsură este relevantă problema aceasta pentru teologia ortodoxă? Care este semnificația reală a acelui eșec suferit în 1980 de încercarea de a recunoaște catolicitatea Confesiunii Augustane? Sau, se poate vorbi realmente de un eșec? Diminuează el posibilitățile unei apropieri viitoare, sau, dimpotrivă, le face să crească? În cele ce urmează vom căuta să răspundem, doar în parte, acestor interogații, însă în acest scop va trebui să vedem în primul rând pe parcursul unor considerații preliminarii direcția în care s-au orientat aceste eforturi. Pentru cititorul român, mai puțin familiarizat cu acest text, vom face și o scurtă prezentare a semnificației mărturisirilor de credință luterane, a apariției Confesiunii Augustane, a problemelor teologice fundamentale pe care le ridică și a semnificației ei actuale. În final vom încerca să propunem anumite considerații evaluative, de natură să creioneze și eventuale trasee ale unor orientări ecumenice viitoare.

I. Recunoașterea catolicității Confesiunii Augustane

Catolicitatea Confesiunii Augustane fusese pusă în discuție încă din anul 1930 de teologul german Friedrich Heiler, dar ideea nu a dat roade datorită contextului ecumenic încă nefavorabil. La începutul anilor șaizeci a relaut-o teologul luteran Peter Brunner, însă semnificația ecumenică a căpătat-o în 1974, când teologul catolic Vinzenz Pfnür a propus în timpul unei sesiuni a comisiei mixte de dialog luterano-catolice recunoașterea de care vorbeam. El relua în felul acesta o idee mai veche a cardinalului Joseph Ratzinger, despre care se știe că, profesor fiind la München, a avut niște idei interesante și în legătură cu dialogul dintre catolici și ortodocși.

Ideea lui Pfnür prezenta un interes deosebit mai ales în contextul apropiatei aniversări a 450 de ani de la scrierea și prezentarea documentului la dieta de la Augsburg. În orice caz, eventualitatea unei astfel de evoluții a stârnit entuziasm de ambele părți: comisia ecumenică a diocezei de München, unde păstorea între timp ca arhiepiscop Ratzinger, cere în același an Conferinței Episcopilor Germani să stu-

dieze posibilitatea unei recunoaşteri a Confesiunii Augustane; Mgr. Charles Moeller de la Secretariatul pentru Unitatea Creştinilor, evocă această posibilitate în timpul unei sesiuni a Federaţiei Luterane Mondiale (FLM) de la Geneva, acelaşi lucru îl face Prof. Heinz Schütte de la acelaşi Secretariat cu ocazia şedinţei Comitetului Executiv FLM (Suedia 1976) şi a Adunării Generale FLM de la Dar-es-Salam din 1977. S-au ţinut în perioada imediat următoare o serie de colocvii pe această temă şi s-a hotărât publicarea unui comentariu comun al Confesiunii Augustane, aparţinând unor teologi catolici şi luterani de marcă. Acesta a apărut la sfârşitul anului 1979, urmând să constituie fundamentul acestei recunoaşteri, care urma să aibă loc în anul 1980, cu ocazia împlinirii a 450 de ani de la elaborarea documentului.[2] Trebuie arătat însă că proiectul a întâmpinat încă din vremea elaborării sale o opoziţie importantă atât din partea catolică cât şi din cea luterană, care fie punea sub semnul întrebării legitimitatea întregului demers, fie îşi exprima temerile în legătură cu consecinţele unui astfel de act.[3]

Pe de altă parte, Confesiunea Augustană a fost pusă în discuţie şi în cadrul dialogului teologic ortodoxo-luteran, reluându-şi astfel rolul jucat în perioada schimbului epistolar dintre patriarhul ecumenic Ieremia II şi teologii luterani din Tübingen. S-a deschis astfel perspectiva de a continua astfel un dialog început cu patru secole în urmă şi care a fost întrerupt înainte de a apuca să se desfăşoare în mod real datorită condiţiilor istorice date şi a diferenţelor, pe atunci insurmontabile, dintre cele două moduri de reflexie şi de viaţă creştină.[4]

II. Confesiunea de la Augsburg ca scriere simbolică luterană. Istoricul Confesiunii Augustane

a) Mărturisirile de credinţă luterane

Într-o formă incipientă, Mărturisirile de credinţă au apărut foarte timpuriu în viaţa Bisericii creştine, prima formă concentrată a lor fiind Simbolul Credinţei. Modul în care a evoluat ulterior viaţa creştină a dus, mai întâi în Apus, apoi şi în Răsărit, la apariţia unor scrieri ample, în care învăţăturile de credinţă nu mai sunt prezentate în forma abreviată a Simbolului, ci în cea serios elaborată a unor adevărate tratate.[5] Mărturisirea de credinţă sau scrierea simbolică are în luteranism o semnificaţie aparte pentru viaţa creştină, nemaiîntâlnită în acest sens în nici o altă confesiune creştină.[6] Termenul ca atare are trei aspecte care-i constituie împreună semnificaţia:

1. Mărturisirea este în primul rând un **consens doctrinar obligatoriu** (în accepţiunea teologilor de la Wittenberg). Originea acestei accepţiuni se găseşte în „Mărturisirea" lui Martin Luther din 1528. Reformatorul scria acolo: „... astfel vreau să mărturisesc cu această scriere în faţa lui Dumnezeu şi a oamenilor credinţa mea punct cu punct". Conceptul fusese preluat din mărturisirea Sf. Treimi şi a lui Hristos prezent în Cina Euharistică, aşa cum era inclusă ea în misa catolică medievală. În felul acesta era mărturisită întreaga doctrină trinitară a Bisericii şi

credința în puterea expiatoare a jertfei lui Hristos, ambele privite ca momente fundamentale ale îndreptării credinciosului. Din această credință mărturisită decurg învățăturile de credință obligatorii formulate ca atare: „Un astfel de text doctrinar, care sintetizează și analizează, este pentru teologii din Wittenberg o mărturisire".[7]

2. În al doilea rând este vorba de o **mărturisire a credinței adevărate în fața lumii,** căutare și mărturisire a adevărului obligatoriu în perspectiva mântuirii, potrivit cuvintelor Domnului Hristos: „Oricine care va mărturisi pentru mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și eu pentru el înaintea Tatălui meu celui din ceruri" (Mt. 10, 32). În intenție este vorba de o atitudine similară cu cea a „mărturisitorilor" din primele veacuri ale creștinismului, care erau gata să afirme adevărul evanghelic până la capăt, chiar cu prețul oricăror suferințe. Acest sentiment îl animă și pe Martin Luther, chiar în contextul discuțiilor legate de receptarea Confesiunii Augustane: „Dacă cădem noi, cade în același timp și Hristos! Foarte bine, să cadă! Prefer să cad împreună cu Hristos, decât să stau împreună cu împăratul!"[8]

3. Mărturisirea reprezintă în al treilea rând **concepția unei comunități religioase și politice** în același timp, comunitate care avea să constituie un partid politic religios. Trebuie însă reținut că această concepție își avea rădăcina în celelalte două aspecte deja menționate și le dăduse, la rândul ei, un aspect juridic civil, posibil în contextul juridic medieval. Acest al treilea aspect justifică întregul demers al dietei de la Augsburg: comunitatea religioasă și politică nou constituită își reclamă legitimitatea pe plan juridic civil în fața unui împărat care se considera defensor fidei în cadrul juridic civil al imperiului.

În concluzie, mărturisirea de credință ar putea fi definită ca un consens doctrinar obligatoriu, exprimat public de o comunitate religios-politică (nuanța politică avea să dispară definitiv în 1933 în urma unui proces istoric îndelungat) în virtutea unui imperativ interior de a proceda în acest fel.

Mărturisirea exprimă deci un consens doctrinar obligatoriu. Criteriul acestuia este pentru Reformatori în exclusivitate concordanța cu Evanghelia apostolică, cu alte cuvinte, **sola scriptura.** Scriptura este în terminologie protestantă **norma normans** pentru mărturisirea de credință considerată **norma normata.** Conceptul nu este exprimat literal în Confesiunea Augustană, dar spiritul lui o condiționează.[9]

Dacă Sf. Scriptură este considerată sursă a revelației, Sf. Tradiții i se atribuie un rol important, dar nu hotărâtor, în măsura în care concordă și ea cu Sf. Scriptură.[10] Sf. Tradiție se reduce în această accepțiune la un ansamblu de mărturisiri de credință mai vechi, importante și vrednice de atenție, fără a avea însă în nici un caz greutatea mărturiilor evanghelice. Aceasta este prima și una dintre cele mai mari dificultăți de care s-a izbit și în fața căreia, credem noi, a eșuat luteranismul, deoarece a fost ignorată evanghelia apostolică nescrisă, sau tradiția apostolică, sau viața creștină anterioară apariției scrierilor neotestamentare. Nutrim convingerea că prin ignorarea acestui mod specific de lu-

crare a Duhului Sfânt în viaţa Bisericii (canonul Noului Testament a fost stabilit şi el prin inspiraţie, fiind astfel expresia lucrării Duhului Sfânt în realitatea vie a Bisericii) luteranismul a abordat Revelaţia în mod incomplet, refuzându-şi accesul la plenitudinea vieţii Bisericii primare pe care voise să o restaureze. Accentul acesta prea îngroşat pe autoritatea Sf. Scripturi duce la o abordare aproape exclusiv analitică a ei, ameninţând să o fărâmiţeze, în absenţa viziunii unitare, holiste, posibilă prin interpretarea ei permanentă în lumina Sf. Tradiţii.

Criteriul **sola scriptura** conferă relativitate scrierilor simbolice luterane, ele putând fi astfel adaptate potenţial în permanenţă Sf. Scripturi, iar Reforma este considerată de aceea întotdeauna deschisă şi capabilă de progres — **ecclesia semper reformanda** —, deoarece dispare stabilitatea doctrinară dată de folosirea Sf. Tradiţii drept criteriu al interpretării scripturistice. Deschiderea aceasta are însă şi o mare latură pozitivă în perspectiva climatului ecumenic actual, în sensul că luteranii sunt teoretic oricând gata să recurgă la reformulări ale propriei doctrine pe baza unei mai bune înţelegeri a Evangheliei, ca rezultat al dialogului.

În privinţa relaţiei dintre scrierile simbolice luterane, considerate în perspectiva importanţei lor, se poate spune că ea a fost exprimată în mod conclusiv de Formula de Concordie (1577), care le-a receptat pe cele anterioare, afirmând că două dintre ele sunt esenţiale: Confesiunea Augustană şi Micul Catehism al lui Martin Luther, evaluare care şi-a păstrat întreaga valabilitate până în zilele noastre şi datorită căreia Federaţia Luterană Mondială vede „în forma neschimbată a Confesiunii Augustane şi în Micul Catehism al lui Luther o explicare adecvată a cuvântului lui Dumnezeu" (Adunarea Generală a Federaţiei Luterane Mondiale, Dar-es-salam, 1977).[11] Toate celelalte scrieri simbolice (şi teologii particulare, chiar şi cele ale lui Luther) sunt importante, dar nu se bucură de poziţia privilegiată a celor două.

b) Istoricul Confesiunii Augustane[12]

La începutul secolului XVI situaţia Imperiului roman de naţiune germană era îngrijorătoare. În urma bătăliei de la Mohacz şi a transformării parţiale a regatului maghiar în paşalâc turcesc (1526), el era ameninţat de amplificarea unei invazii otomane care începuse deja şi se încheiase pentru moment odată cu asediul Vienei (1529). Forţele imperiului erau mari, dar pericolul îl găsise nepregătit: tulburările din Spania, eforturile pentru pacificarea acestora, îndelungatul război cu Franţa îi istoviseră forţele, iar Germania era dezbinată de controverse confesionale de care profitau principii ostili politicii imperiale. Împăratul Carol Quintul, încoronat în 1530. convoacă în acelaşi an dieta de la Augsburg, pentru a depăşi disensiunile interne amintite şi a da ţării în felul acesta coeziunea necesară reluării conflictului cu turcii. Problema Reformei mai fusese discutată şi la alte diete, de ex. la Worms în 1521, unde fusese condamnat Luther, însă pe vremea aceea unitatea internă a imperiului nu reprezenta o problemă aşa de stringentă. Tocmai datorită pre-

siunii conjuncturii istorice tonul convocării dietei este conciliant, inspirat, de altfel, şi de erasmienii Gattinaro şi Alfonso Valdes, sfetnici imperiali care vor participa, de altfel, şi ei la lucrări.[13] Iminenţa pericolului domina conştiinţa tuturor celor implicaţi, ceea ce a determinat şi o atitudine relativ conciliantă a lui Martin Luther însuşi. Acesta a nutrit, de altfel, tot timpul convingerea că singurul consens real care poate fi obţinut la Augsburg este cel politic şi nu cel doctrinar.[14]

Papa Clement VII (1523—1534), el însuşi conciliant, este reprezentat la Augsburg de legatul papal Lorenzo Campaggio, mai dur decât el şi care dorea să rezolve problema prin concesii făcute principilor protestanţi şi intimidarea stărilor, făcând tot posibilul pentru a evita convocarea unui conciliu, considerat inoportun atât de el cât şi de Papă.

Partea catolică se folosea pentru argumentare de o echipă de teologi în frunte cu Johannes Eck, un adversar declarat al Reformei, care ceruse în anii precedenţi măsuri directe ale împăratului împotriva ei şi spera că ele vor putea fi impuse cu această ocazie.

Principii protestanţi erau conduşi de Johann von Saxen (1468—1532) şi Philipp von Hessen (1504—1567). Primul, protectorul lui Luther şi al întregii şcoli de la Wittenberg, era profund preocupat de problemele teologice puse în discuţie, dar atitudinea lui era conciliantă faţă de politica imperială centrală, căreia era gata să i se supună în speranţa că va fi numit principe elector. Al doilea se opunea deschis puterii centrale şi nega competenţa împăratului de a dicta în probleme religioase şi apela pentru realizarea lor la un conciliu, foarte improbabil, intuind foarte bine că un eventual eşec al dietei i-ar consolida poziţia de lider protestant antihabsburgic.

Liderul teologic al protestanţilor era, bineînţeles, reformatorul, Martin Luther (1483—1546), care nu putea participa însă la lucrări, deoarece fusese excomunicat, iar mai târziu condamnat de dieta de la Worms, şi se găsea în localitatea Coburg, de unde ţinea legătura cu ceilalţi protestanţi membri ai delegaţiei. Prezenţa sa acolo nu era în nici un caz întâmplătoare, ci viza tocmai dieta în cauză. El făcea parte din delegaţia protestantă, şi deşi nu a participat deci direct la elaborarea efectivă a Confesiunii Augustane, s-ar putea spune că a fost patronul ei spiritual, i-a dat girul său, în ciuda faptului că a criticat şi atitudinea uneori prea conciliantă a lui Melanchton. El i-a reproşat, de altfel, Confesiunii Augustane de la bun început că a evitat intenţionat anumite puncte de controversă, cum ar fi purgatoriul sau ministeriul lui Petru de dragul realizării unităţii bisericeşti.[15] Există teologi care vorbesc în acest context de un ecumenism în detrimentul lui Luther, în sensul că reformatorul nu ar fi fost de acord cu textul redactat de Melanchton. Trebuie arătat însă că Luther şi-a exprimat deplinul acord cu textul final al Confesiunii Augustane (mai puţin omisiunile arătate mai sus) şi că a dezaprobat doar atitudinea de ansamblu a „protestantului onest". Tocmai acordul fundamental al lui Luther a putut duce la poziţia privilegiată a acestui document în lumea luterană.[16]

În absenţa lui Luther pe departe cel mai important dintre teologii protestanţi prezenţi rămânea Philipp Melanchton (1497—1560), „cel mai

onest dintre protestanţi", cum îi plăcea să-şi spună. El abandonase radicalismul timpuriu din „Locci" (1521) şi din „Comentariul la Romani" (1521/1522), în favoarea unei atitudini mai conciliante, deschise pentru dialog, care venea să se adauge formaţiei sale umaniste, care avea să-şi pună o amprentă deosebită pe structura şi caracterul docucumentului.

La Augsburg adepţii mişcării reformatoare iniţiate de Luther veniseră pentru a obţine recunoaşterea legitimităţii reformelor efectuate în teritoriile lor. Această recunoaştere implica admiterea catolicităţii mărturisirilor înaintate de ei împăratului şi a concepţiei lor despre Biserică, aşa cum era exprimată în articolul 7 al acelei mărturisiri. Pe lângă consecinţele ei teologice, o atare recunoaştere ar fi avut consecinţe politice şi juridice la nivelul întregului imperiu. Ei doreau în acelaşi timp să se distanţeze de protestanţii de alte nuanţe, mai ales de zwinglieni.[17] Intenţia lor explicită era aceea de a-şi demonstra legimitatea în cadrul propriei Biserici catolice şi nu doreau, cu siguranţă să întemeieze o nouă entitate confesională. Ei nutreau în orice caz convingerea că exprimă învăţătura dintotdeauna a Bisericii.[18]

Pentru pregătirea dietei, principalii teologi din Wittenberg fuseseră convocaţi de principele Ioan de Saxonia (Johann von Saxen) la Torgau, unde au elaborat în martie 1530 articolele cu acelaşi nume. Aceste articole aveau să formeze partea a doua a Confesiunii de la Augsburg, şi se referă mai mult la deosebiri de ordin practic dintre cele două părţi. Punctul lor de vedere strict doctrinar fusese expus în „Mărturisirea" lui Martin Luther, un apendix la lucrarea sa „Despre cina lui Hristos" din 1528, îndreptată împotriva lui Zwingli. Din însărcinarea principilor de Saxonia şi Brandenburg-Ansbach şi a oraşului imperial Nürnberg teologii din Wittenberg, în frunte cu Luther, alcătuiseră în 1529 „Articolele de la Schwabach", destinate unei încercări, eşuate, de reconciliere cu zwinglienii.

Protestanţii veniseră la Augsburg cu o „Apologie a îmbunătăţirilor bisericeşti realizate pentru ţinuturile saxone", scrisă de Melanchton încă în martie 1530 pe baza Articolelor Schmalkaldice şi a celor de la Marburg şi care nu se referea atât la diferenţele doctrinare cât la cele de ordin practic dintre ei şi imperialii catolici. Odată ajunşi însă la destinaţie, ei s-au văzut confruntaţi cu cele „404 de articole pentru dieta de la Augsburg" ale catolicului Johannes Eck, o culegere de articole protestante considerat eretice, în care se formulau o serie întreagă de acuzaţii la adresa adversarilor, în majoritate neclare şi rupte din context. Faţă de aceste acuzaţii directe Melanchton şi-a modificat „Apologia" pe care o trimise mai întâi lui Luther, spre a o aproba, după intervenţiile pe care le-ar fi crezut necesare. Luther nu operează însă nici un fel de modificare, aşa încât se poate spune că şi-a însuşit textul, că este implicit coautor al lui. Această „Apologie", care nu trebuie confundată cu lucrarea cu acest titlu la care ne vom referi în paragraful următor, avea să fie prelucrată în continuare de Melanchton într-un spirit umanist-ecumenist şi citită apoi la 25 iunie 1530 în dietă şi înaintată împăratului, intrând în istorie sub numele

de Confessio Augustana, adică documentul care face obiectul acestui studiu.

Partea catolică răspunde cu o „Confutatio" la 3 august, în care Confesiunea este analizată punct cu punct. Urmează tratative îndelungate, în timpul cărora se realizează un acord doctrinar, dar care se încheie în final cu un eşec datorită dificultăţilor, atunci insurmontabile, apărute în problema abuzurilor. Melanchton dă explicaţiile necesare într-o formă detaliată în aşa numita „Apologie", care avea să intre şi ea în corpusul scrierilor simbolice luterane. Ea este respinsă de împărat, iar dieta se încheie la 19 noiembrie cu o condamnare severă a doctrinelor protestante şi a celor care le profesează. Condamnare relevantă iniţial doar în plan doctrinar, întrucât la nivel practic ea nu are repercusiuni, deoarece autoritatea imperială nu este suficientă pentru a se impune principilor protestanţi.

Cu alte cuvinte, la Augsburg nu a fost realizată pacea dorită, nu s-a ajuns la recunoaşterea formală a Reformei, în ciuda acordului doctrinar convenit. Este important de reţinut că din considerente practice şi nu doctrinare s-a ajuns la separarea definitivă a celor două părţi.

Istoria Confesiunii Augustane nu se opreşte însă aici. Recunoscută în 1535/1536 de protestanţii din Germania superioară, ea devine în 1537, împreună cu „Apologia" ei, fundamentul „Alianţei Schmalkaldice", care pleacă de la teza că premisa alianţei politice este concordanţa doctrinară. Recunoaşterea legitimităţii ei juridice la nivel imperial s-a produs cu ocazia păcii religioase de la Augsburg. În 1577 Confesiunea Augustană este receptată de Formula de Concordie şi este de atunci principala scriere simbolică a Bisericilor luterane.

III. Scurtă expunere a învăţăturii Confesiunii Augustane

Am arătat anterior că protestanţii au dorit să dovedească la Augsburg că doctrina lor coincide cu cea a Bisericii catolice şi că au prezentat în acest sens o mărturisire de credinţă, Confesiunea Augustană, care a fost respinsă de dietă. În cele ce urmează vom căuta să precizăm principalele repere ale doctrinei expuse atunci şi să ne situăm uneori critic faţă de ea, fără a ne propune însă analiza ei amănunţită. Expunerea se va concentra asupra primei părţi a Augustanei, ale cărei 21 de articole au făcut la Augsburg obiectul unui prim acord doctrinar.[19]

Orice apreciere a acestei doctrine trebuie să pornească de la un fapt important şi de necontestat: Confesiunea Augustană a luat naştere în contextul vieţii creştine occidentale, pe care urmăreşte să o restaureze la puritatea iniţială, văzută tot prin prismă apuseană; ea reprezintă de la apariţie până în prezent antiteza unei teze cu care coexistă, fără să se fi realizat până acum procesul de sinteză dorit. Din cauza aceasta în ea se reflectă liniile majore ale gândirii apusene, cu toate dificultăţile de care s-au lovit acestea.[20]

Articolul I expune doctrina trinitară tradiţională niceană, cu adaosul apusean **filioque,** care ne introduce de la bun început în lu-

mea ideatică occidentală, cu toate dificultăţile pe care le implică.[21] Este deci filioque catolic, care în viziune ortodoxă, rupe în planul Sfintei Treimi armonia dintre Duhul Sfânt şi Hristos, pe care-L înlocuieşte în Biserică cu un reprezentant al său, chemat să administreze graţia creată împărtăşită de Duhul Sfânt. Luteranii au evitat această greutate a propriei tradiţii accentuând în mod cu totul deosebit lucrarea Duhului. Între ortodocşi există însă sentimentul că astfel s-a ajuns la un fel de pnevmatomonism, receptat doar subiectiv şi fără o legătură ontologică reală cu Hristos la nivelul relaţiei permanente dintre Dumnezeu şi om.

Articolul 2 prezintă căderea lui Adam, păcatul strămoşesc şi urmările lui, pornind de la o concepţie cantitativ-juridică specifică aceleiaşi tradiţii occidentale.

Articolul 3 („Despre Fiul lui Dumnezeu") este hristologic şi prezintă acţiunea mântuitoare a lui Hristos, jertfa lui pentru păcatele oamenilor, învierea şi înălţarea Lui. Se pun aici două accente. În primul rând este subliniată jertfa unică a lui Hristos pentru păcatele oamenilor, care face inutilă orice jertfă, ulterioară. În al doilea rând se accentuează faptul că Hristos trimite Duhul Sfânt care îl transformă pe om, îl transformă pe **credens** în **sanctus** prin credinţa pe care o pune în el. De aici decurg toate celelalte articole ale Confesiunii. În ciuda dimensiunilor sale relativ reduse,[22] articolul în sine este extrem de important pentru că în raport cu anumite exagerări ale teologiei şi pietăţii catolice medievale accentuează unicitatea lucrării mântuitoare a Domnului Hristos. Formulele medievale la care ne referim duseseră la un fel de egalizare a lucrării sfinţilor cu cea a Mântuitorului — pericol extrem de mare, sesizat în Biserica Ortodoxă încă de la începuturi, de unde dialogul liturgic: „... Sfintele sfinţilor — unul sfânt, unul Domn Iisus Hristos."

Cel mai important dintre celelalte articole, cel care exprimă specificul prin excelenţă al Reformei, este articolul patru („Despre îndreptare"), care decurge în mod firesc din cele anterioare: Hristos a venit să-l reconcilieze pe omul căzut (art. 2) cu Dumnezeu (art. 1), îndreptarea credincioşilor (despre care se vorbeşte în art. 4), realizându-se prin credinţa lor în reconciliere, în actul istoric al mântuirii realizate de Hristos, aşa cum a fost expusă ea în articolul anterior: „primim iertarea păcatelor coram Deo şi ajungem astfel drepţi înaintea lui Dumnezeu datorită graţiei, de dragul lui Hristos, prin credinţă ... Prin credinţă înţelegem aici şi vedem suferinţa şi moartea lui Hristos... îndreptată spre noi, faptul că evenimentul crucii se referă şi la mine, că este vorba de o jertfă care este adusă lui Dumnezeu pentru noi şi în felul acesta şi pentru mine personal. O astfel de credinţă introduce, ca să zicem aşa, realitatea lui Hristos în inima credincioşilor."[23] În felul acesta se obţine justificarea sola gratia, sola fide. Credinţa aceasta îl leagă pe om de transcendent şi se răsfrânge în planul imanentului prin fapte bune, considerate roadele ei (art. 6 şi 20). Rezultatele credinţei se reflectă în mod obligatoriu în fapte bune, altfel nu este autentică. Faptele bune lipsite de credinţă nu produc

însă justificarea şi sunt lipsite în ultimă instanţă de conţinut real. În această problemă Reforma s-a distanţat de o exagerare a faptelor bune, apărută în catolicismul medieval şi materializată — cu urmări devastatoare — în teoria indulgenţelor, care a reprezentat, de altfel, impulsul propriu-zis al demersului lui Martin Luther. Cele două puncte de vedere au rămas timp de secole opuse până în cea de a doua jumătate a secolului nostru, când au fost reconciliate, în bună măsură datorită catolicului Vinzenz Pfnür.[24] De relaţia justificativă a acestor doi factori este legată problema liberului arbitru (art. 18), afirmat de Reformă, însă pentru ortodocşi insuficient clarificată. Nedumerirea rezultă din faptul că credinţa apare în exclusivitate ca un bun dăruit de Dumnezeu, fără nici o legătură cu opţiunea omului pentru bine sau rău. Dificultăţile reale pe care le presupune în viziune ortodoxă îndreptarea luterană au fost în cea mai mare măsură depăşite în cadrul dialogurilor ecumenice recente, mai ales a celor dintre BOR şi EKD.[25]

Credinţa aceasta mântuitoare este dată de Duhul Sfânt prin întemeierea Bisericii. Biserica în sine este definită (art. 7), ca o adunare a sfinţilor **(congregatio sanctorum)** în care se predică curat Evanghelia şi se administrează corect sacramentele. Conceptul de congregaţie a sfinţilor se conformează tradiţiei apusene autentice (cu începuturi la Fer. Augustin şi la Toma de Aquino) şi circumscrie atât latura verticală cât şi pe cea orizontală a Bisericii: Biserica este o comunitate a oamenilor, popor al lui Dumnezeu, populus fidelis, şi ea este — datorită cuvântului şi a sacramentelor — creaţie a lui Dumnezeu, trup al lui Hristos, mireasă a lui Hristos."[26] Pentru unitatea Bisericii este suficientă **(satis est)** predicarea curată a Evangheliei şi administrarea corectă a sacramentelor, fără să fie necesară **(nec necesse est)** pentru mântuire uniformitatea obiceiurilor şi a ceremoniilor. Uniformitatea obiceiurilor nu este combătută, nu este considerată dăunătoare, ci dimpotrivă este recomandată, însă se apreciază că ea nu este o condiţie sine qua non a justificării. Termenul **satis est,** care a provocat foarte multe discuţii nu exclude preoţia sacramentală, ci o presupune, după cum rezultă din articolele 5 şi 28.

În contextul acesta ecleziologic preoţia este definită ca „ministerium docendi evengeliii et porrigendi sacramenta" şi instituită de de iure divino (art. 5); fără ea nu se pot obţine bunurile graţiei mijlocite de Evanghelie şi de sacramente (art. 28) „Iar acest ministeriu nu este pur şi simplu preoţia universală, ci ministerul bisericesc special care este „chemat prin rit" (rite vocatus), care oferă sacramentele 'în locul lui Hristos' (Christi vie et loci), care 'reprezintă persoana lui Hristos' şi care stă astfel în comuniune şi cu comunitatea, sub Hristos şi în acelaşi timp cu cuvântul şi sacramentul lui Hristos în faţa comunităţii."[27] Acest ministeriu este definit în art. 28 ca ministeriu episcopal (considerat însă echivalent cu cel al pastorilor).

Suntem bineînţeles în contextul apusean în care preotul acţionează **in persona Christi,** nu stăruim însă asupra posibilităţilor pe ca-

re le implică şi a dificultăţilor pe care le creează acest concept. Ceea ce interesează aici este faptul că în Confesiunea Augustană şi în celelalte scrieri simbolice luterane (de ex. Apologia, 13, 11) este recunoscut caracterul sacramental al preoţiei, un aspect asupra căruia insistă foarte mult teologii protestanţi moderni.[28] Ei subliniază că Luther şi Melanchton au găsit elementele embrionare ale identităţii dintre slujirea episcopală şi cea preoţească în scrierile Sfinţilor Părinţi şi că au aplicat recomandările practice făcute acolo pentru cazurile de urgenţă: Melanchton şi-a sprijinit convingerea că în cazul slujirii episcopale şi a celei preoţeşti este vorba în esenţă, din punct de vedere teologic, de unul şi acelaşi ministeriu pe situaţii din Biserica primară, cunoscute Reformei mai ales prin intermediul Sf. Ieronim. Această problemă prezintă o importanţă hotărâtoare pentru legitimitatea teologică a hirotoniei preoţilor de către alţi preoţi şi nu de purtători supraordonaţi ai unor ministerii de conducere regională, şi în felul acesta pentru problema succesiunii apostolice a ministeriului evanghelic al preoţiei. Reforma luterană a sesizat foarte bine necesitatea ministeriului de conducere a Bisericii pentru slujirea unităţii Bisericii („de dragul iubirii şi al unităţii) acesta a fost, de altfel, motivul pentru care Melanchton a adoptat atitudinea lui atât de conciliantă în problema reintroducerii jurisdicţiei episcopale şi de aceea a introdus această posibilitate în articolul 28. Luther, mai realist, a întrevăzut imposibilitatea acestui demers în contextul episcopatului epocii sale[29] şi a recunoscut că hirotonia preoţilor constituie privilegiul firesc al episcopilor diocezani. Datorită unităţii fundamentale dintre slujirea preoţească şi cea episcopală a recurs însă **în ultimă instanţă** la hirotonia preoţilor de către alţi preoţi, în cazurile în care episcopii diecezani refuzau să asigure parohiilor preoţii necesari.[30] Nu vom insista asupra concepţiei ortodoxe faţă de unitatea episcop-preot enunţată aici, ci vom sublinia doar două aspecte fundamentale care trebuie avute în vedere în privinţa aprecierii ecumenice a Confesiunii Augustane: 1. în contextul întregii argumentaţii se recunoaşte că preoţia are caracter de taină; 2. se recunoaşte necesitatea succesiunii apostolice în nişte termeni care ar putea fi folosiţi drept bază de discuţie actuală.

Arătam mai înainte că Biserica este definită drept o comunitate a sfinţilor în care este predicată curat Evanghelia şi sunt administrate corect sacramentele şi că acestea asigură darul credinţei din partea Duhului Sfânt. Dintre cele şapte taine ale Bisericii, luteranii nu recunosc în mod expres decât trei, una dintre acestea doar cu un caracter oarecum subordonat: botezul (art. 9), considerat condiţie pentru intrarea în congregaţia sfinţilor; cina Domnului (art. 10 şi 24) şi spovedania (11 şi 12). Dintre acestea sunt recunoscute stricto sensu doar primele două, pentru care există mărturie directă de instituire evanghelică.[31] Pocăinţa este admisă ca taină doar în legătură cu obligativitatea care i se atribuie în epistolele pauline, ceea ce a făcut ca în practica existenţei creştine luterane semnificaţia ei să se estompeze până la dispariţie de-a lungul timpului.[32]

Problema caracterului sacramental al preoției este destul de dificilă, deoarece ea nu este afirmată explicit ca taină de către reformatori, deși, după cum s-a văzut, o serie de teologi moderni o cred prezentă implicit în scrierile acelora. Între reformatori și acești teologi, a căror opinii necesită clarificări, se găsește o lungă perioadă de timp în care preoția „rituală" era considerată o simplă expresie a preoției generale a credincioșilor în virtutea raportării la Hristos, Arhiereul în veac. În virtutea acestei raportări credentes devin sancti în cadrul Bisericii și în felul acesta sacerdotes. Repet însă, că interpretările moderne a Confesiunii Augustane admit că o a patra taină ar putea fi considerată preoția (art. 14). După cum se vede, problema nu a fost încă suficient clarificată, Confesiunea Augustană permițând interpretări diferite. În orice caz credem că limitarea numărului tainelor se datorează în primul conceptului de **taină** diferit și, implicit, raportului amintit între Scriptură și Tradiție.

În ce privește Sf. Euharistie, Confesiunea Augustană subliniază în art. 10 prezența reală a Domnului Hristos în elementele euharistice, iar în art. 24 unicitatea ei, negându-se în același timp caracterul ei de jertfă pentru păcatele actuale, curente, ale credinciosului.[33] Negarea caracterului de jertfă al sacramentelor și mai ales al Sf. Euharistii trebuie pus în legătură cu concepțiile catolice ale timpului, potrivit cărora Hristos nu a ispășit decât pentru păcatul strămoșesc, iar ispășirea pentru păcatele curente ale oamenilor (vii sau morți) se realizează prin intermediul miselor personale celebrate pentru vii sau pentru cei morți (aflați în Purgatoriu).

Trebuie spus că această practică fusese deja depășită la nivel teoretic de teologia catolică a timpului, după cum arată și Confutatio, unde misa nu anulează păcatul ci pedepsele pentru păcat și ține locul satisfacțiilor obligatorii. Chiar dacă nici acest stadiu nu este satisfăcător, mai ales în perspectiva **îndumnezeirii** specifice gândirii ortodoxe, este evident că el reprezintă un progres față de situația anterioară. El nu a fost însă suficient pentru a asigura înțelegerea în această problemă. În orice caz, se pare că la Augsburg „luteranii" și catolicii deopotrivă au combătut, în parte cel puțin, poziții pe care nu le mai apăra nimeni, în mare parte depășite în gândirea teologică a partenerilor. În acest sens subliniez din nou faptul că în CA 24 nu este negat caracterul de jertfă al Euharistiei în general, ci faptul că ea ar mântui aditiv de păcatele curente, iar cea a lui Hristos de pe Golgota de păcatul strămoșesc. Numai în acest sens a fost combătut conceptul de **ex opere operato.**[34] Potrivit interpretării din „Apologie" (24, 25), misă nu este jertfă de ispășire, ci de laudă și de mulțumire.[35] Ne întrebăm însă dacă și acest caracter de jertfă, care se recunoaște Euharistiei nu este cumva numai anamnetic și nu se referă la o stare de jertfă permanentă a lui Hristos în Biserică. Presupunerea aceasta ar fi contrazisă de afirmarea prezenței Sale reale și în Sf. Euharistie, coroborată cu proclamarea unicității jertfei Sale. Pe de altă parte, importanța relativ redusă care a fost acordată vreme îndelungată serviciului divin euharistic în favoarea celui al cuvântului ar putea trimite în această

direcţie. Credem că intenţia originară a reformatorilor, reluată în Bisericile luterane moderne, favorizează prima opţiune, concentrarea aproape exclusivă pe cuvânt având un caracter oarecum conjunctural, determinat de contextul iluminist al epocii la care mă refer.

Justificarea este dată, aşadar, omului căzut şi ridicat potenţial de Iisus prin credinţa considerată exclusiv dar al Duhului Sfânt împărtăşit Bisericii (şi doar în ea) prin ministeriul predicării cuvântului şi al administrării sacramentelor. Acesta este conţinutul doctrinar major al Confesiunii Augustane. Celelalte articole din prima parte a mărturisirii articulează în cadrul acestei structuri diferitele momente din viaţa socială şi spirituală a credinciosului, criteriul lor fiind acel **necesse este** amintit anterior. Răspunsul Confesiunii Augustane la întrebarea dacă, în ultimă instanţă, ele sunt sau nu sunt necesare pentru mântuire este negativ. În acelaşi timp este schiţată doctrina celor două împărăţii, aşa de specific luterană, fără a fi amintită însă în mod explicit.

În legătură cu prima parte, doctrinară, a Confesiunii s-a realizat la Augsburg un acord de principiu, abandonat, din păcate, în cea mai mare parte mai târziu. Tratativele religioase de atunci au eşuat în faţa deosebirilor practice dintre părţile în cauză (împărtăşirea sub ambele forme, misele personale, interpretarea spovedaniei, postul, voturile monahale, autoritatea episcopilor), care rezultau totuşi din nişte deosebiri de fond, ascunse în prima parte. Unele dintre aceste deosebiri au fost depăşite de istorie (puterea laică a episcopilor), altele au rămas şi necesită clarificări (voturile monahale, problema Cinei Domnului, numărul tainelor, problema liberului arbitru).

IV. Consideraţiuni finale

a) Relevanţa contemporană a Confesiunii Augustane în luteranism

Cele spuse până acum au pus în lumină mai mult devenirea documentului, receptarea sa în Cartea Concordiei subliniind mai mult semnificaţia sa în contextul istoric respectiv. În ce priveşte situaţia actuală, mi se pare extrem de pertinentă caracterizarea lui Horst Georg Pöhlmann: „Confesiunea de la Augsburg (Confessio Augustan) este cea mai importantă mărturisire de credinţă reformatorică dintre mărturisirile de credinţă obligatorii ale Bisericii reformei luterane, tipărite în Cartea Concordiei (1580)".[36] Se evidenţiază aici cu maximă claritate relevanţa contemporană a Confesiunii Augustane în lumea luterană, cu caracterul de actualitate şi obligativitate care îi este propriu.[37] Ar mai fi de spus că el a fost pus uneori la îndoială, mai ales acum, când au apărut Biserici luterane tinere, care nu se mai simt legate de contextul istoric care a generat această mărturisire. La aceasta s-ar putea răspunde cu un exemplu de dată relativ recentă.

Federaţia Luterană Mondială a primit în 1952 în rândurile ei Biserica Betak din Sumatra, care nu a acceptat Confesiunea Augustană.

Acest lucru a fost posibil datorită unei concordanțe doctrinare dintre Confesiunea Augustană, definitorie pentru Federație, și Mărturisirea de credință elaborată de Biserica respectivă pentru nevoile ei (situație valabilă și pentru Concordia de la Luenberg, prin care s-a încununat procesul de apropiere dintre cele două mari Biserici ale Reformei, Biserica Reformată și cea Luterană). Principiul acestei receptări a fost formulat în felul următor de Prof. Georg Kretschmar: „... dacă este vorba de formule doctrinare de tipul Confesiunii Augustane sau chiar al Cărții de Concordie, unitatea credinței nu poate fi identificată și exprimată decât prin recunoașterea reciprocă a diferitelor formulări și obiceiuri, în urma verificării lor cu ajutorul Evangheliei apostolice."[38] Se observă că procedura este similară cu cea intenționată în legătură cu recunoașterea documentului ca expresie a credinței ecumenice, intenție care nu a fost încununată, deocamdată, de succes.

b) Relevanța ecumenică a documentului, în mod special în cadrul dialogului dintre ortodocși și luterani.

Când se apreciază relevanța ecumenică a Confesiunii Augustane trebuie să se țină seama de faptul că ea presupune ecumenismul, considerându-se expresia legitimă a credinței catolice în forma ei cea mai pură. „Nu 'Biserica luterană' — noțiunea aceasta este respinsă chiar de scrierile simbolice — ci una sancta catholica et apostolica ecclesia s-a pronunțat în scrierile simbolice."[39] Prin respingerea ei de către dietă, Confesiunea Augustană s-a transformat dintr-un document catolic în sens larg într-un document al unei confesiuni particulare, care se delimitează cu ajutorul lui de lumea catolică înconjurătoare. În timp, protestanții au ajuns să creadă ei înșiși că există deosebiri de credință și nu de obiceiuri față de restul Bisericii, însușindu-și astfel opinia confutatorilor, contrară celei exprimată explicit în Confesiune. Într-un fel, Confesiunea Augustană și luteranismul modern așteaptă în continuare un răspuns pozitiv referitor la intenția ei catolică, răspuns care ar fi binevenit, chiar dacă prima încercare de a-l da, întreprinsă în urmă cu aproape douăzeci de ani, nu a reușit în mod formal.

La fel se poate spune că dialogul purtat între ortodocși și luterani în contextul ei își așteaptă continuarea, mai ales în zilele noastre, când situația ecumenică i-ar fi favorabilă. Acest dialog a început, după cum se știe, încă în perioada de început a Reformei și este legat de numele patriarhului ecumenic Ieremia II și de corespondența sa cu teologii din Tübingen la care ne-am referit deja, arătând că ea nu a dus la apropierea dintre Ortodoxie și această ramură nou constituită a creștinismului occidental.

El a fost reluat, într-o formă diferită, în contextul ecumenic actual, fără a mai face obiectul singular al analizei comune, cum fusese cazul mai înainte, însă rămânând în prim-planul reflexiei teologice. Subliniez în această privință abordarea sa în prima sesiune a dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă Română și Bisericile Evanghelice din Germania, ceea ce demonstrează calitatea Confesiunii Augustane

de sursă actuală pentru reflexia şi viaţa creştină luterană. În ce priveşte modul concret în care poate contribui la rezolvarea unor dificultăţi de dialog, doresc să mă refer la un exemplu de dată foarte recentă. El este desprins dintr-un context ecumenic aproape fierbinte: Cu ocazia ultimei sesiuni a dialogului teologic bilateral dintre Biserica Ortodoxă Română şi Bisericile Evanghelice din Germania (Selbitz, noiembrie 1995) s-au constatat opiniile diferite ale participanţilor în legătură cu slujirea sfinţilor, despre care ortodocşii sunt convinşi că este contestată de luterani. Pornind de la art. 21 din Confesiunea Augustană, delegaţii luterani au arătat că intenţia articolului a fost să facă distincţia corectă dintre adorarea **(latreia)** cuvenită doar lui Dumnezeu şi cinstirea **(proskinesis)** cuvenită sfinţilor, distincţie estompată aproape în totalitate în cadrul teologiei şi spiritualităţii occidentale medievale târzii. Se observă aici, aşadar, că rezolvarea unei probleme teologice contemporane s-a realizat cu ajutorul Confesiunii Augustane şi a înţelegerii corecte a contextului istoric în care a apărut ea.

Se poate afirma, în concluzie, că importanţa dominantă a Confesiunii Augustane nu trebuie pusă sub semnul întrebării, ştiindu-se însă în acelaşi timp că ea nu este operantă decât în contextul celorlalte scrieri simbolice luterane care o explică. Această poziţie privilegiată nu se referă însă, credem noi, doar la aspectul ei confesional, ci şi la valoarea ei ecumenică. Această valoare este reală, în ciuda numeroaselor dificultăţi care persistă, dar în spiritul iubirii creştine ele pot fi depăşite.

c) Perspective ecumenice

După cum se ştie, în anul 1980 trebuia să se producă marele eveniment al reconcilierii creştine occidentale prin recunoaşterea catolicităţii unui document care a configurat în mare măsură, până în zilele noastre, profilul unei identităţi confesionale pregnant distincte. Această recunoaştere nu s-a produs. Se poate vorbi în acest caz de un eşec, care să-şi fi pus o amprentă anticipativă asupra mişcării ecumenice privite în ansamblul ei? Cât de tentant ar fi un răspuns afirmativ, cred că el nu este totuşi corect. Ar fi îndreptăţit dacă s-ar fi dovedit între timp că mişcarea ecumenică nu a mai făcut nici un pas semnificativ de atunci încoace şi că eventuale minime progrese s-ar fi realizat fără incidenţa acestei mărturisiri de credinţă. Realitatea vieţii intercreştine ne prezintă însă o imagine diferită. Pentru a o întrezări nu trebuie să căutăm prea departe, este suficient să apreciem în mod lucid evoluţia dialogului dintre Biserica noastră şi luteranii evanghelici din Germania (de fapt, şi din România, dacă ţinem seama de faptul că şi cei de aici au fost întotdeauna reprezentaţi). Acest dialog a făcut progrese importante[40], care-şi mai aşteaptă o receptare adecvată în plan general ecumenic. Printre plusurile care pot fi consemnate la activul său figurează, după cum s-a arătat, şi rezolvarea unor probleme prin recursul la Confesiunea Augustană, ceea ce demonstrează cu prisosinţă utilitatea acesteia în nemijlocita noastră contemporaneitate.

Ca atare nu se poate vorbi, cu siguranță, nici despre un eșec general al mișcării ecumenice, nici despre un eventual caracter desuet al Confesiunii Augustane.

Neîmplinirea speranțelor ecumenice legate de această scriere simbolică luterană aruncă însă o lumină clarificatoare asupra trecutului mișcării ecumenice și asupra perspectivelor ei. În ce privește trecutul, sau, mai bine zis, o anumită fațetă a lui, s-a văzut și în acest context că expectanțele ecumenice maximale sunt sortite eșecului, că un act într-o oarecare măsură formal nu este capabil să simplifice brusc o realitate interconfesională complexă, chiar dacă s-au realizat progrese importante în procesul de clarificare a unor probleme legate de conținutul său. În această perspectivă aș spune chiar că nerecunoașterea a fost de folos ecumenismului contemporan. El este pus din nou în fața unei situații de amănunt, pe care trebuie să o rezolve pas cu pas pentru a putea accede spre o autentică globalitate. În perspectiva aceasta cred că datorită lucrării sinergetice săvârșite împreună cu frații creștini luterani noi, ortodocșii, suntem mai aproape decât în urmă cu douăzeci de ani de înțelegerea spațiului spiritual pe care-l configurează pentru ei Augustana și în care îi include pe ei și pe strămoșii lor. Această înțelegere reprezintă și o simultană apropiere, de text și prin el de ei; de ei și prin ei de text. Și credem că procesul acesta este reciproc.

Se deschid aici nespectaculoase, dar autentice căi ale unui ecumenism viitor, pe care-l vedem continuator și al acestei întrepătrunderi în înțelegere spre adâncuri ale apropierii, în felul acesta devenind din ce în ce mai vizibile, prin lucrarea Duhului Sfânt, contururile unității Trupului lui Hristos în care ne regăsim cu toții. Credem că spre sfârșitul acestui drum ne vom fi deschis suficient unii față de alții, pentru ca eventualitatea unei recunoașteri a Augustanei de către noi, ortodocșii, să capete conturul suficient de clar definit care să corespundă intenției ei ecumenice originare. De altfel nici nu cred că atunci problema unei recunoașteri formale se va mai pune cu atâta stringență ca în vremurile acestea de încă puțin experiență ecumenică autentică. Ea nu va mai fi necesară pentru că, prin lucrarea Duhului Sfânt, se va înscrie într-o dinamică a firescului creștin, și firescul nu are nevoie de îngroșări ale adevărului comun, ci îl afirmă pur și simplu și atâta.

Perspectiva aceasta, acum încă poate prea îndepărtată, nu ne face însă să uităm că intenția ecumenică a Confesiunii Augustane s-a îndreptat în primul rând spre lumea catolică a apariției ei și că tot în legătură cu ea s-a pus și problema noii ei evaluări. De aceea dorim să încheiem aceste considerații cu opinia unui luteran care se referă la consecințele îndepărtate ale unei receptări catolice a Confesiunii Augustane: „Despărțirea Bisericilor din secolul 16 nu poate fi considerată drept un succes al Reformei, ci doar o expresie a eșecului ei momentan, de vreme ce urmărea **reînnoirea** întregii Biserici pornind de la originile ei biblice. În sensul acesta Confesiunea de la Augsburg și eforturile legate de ea de a se ajunge la un acord cu adversarii, trebuie înțeles ca o luptă pentru atingerea sensului originar, ecumenic al

Reformei. Recunoaşterea, chiar şi târzie, a intenţiei catolice a Confesiunii Augustane de către Biserica romano-catolică ar putea fi considerată ca un pas hotărâtor într-un proces al cărui scop ultim este atât desăvârşirea Reformei, cât şi realizarea unei catolicităţi mai noi şi cuprinzătoare a creştinătăţii."[41] Ştim de acum, că aceleaşi ar fi şi consecinţele unei recunoaşteri ortodoxe.

Arhid. Conf. Dr. DORIN OANCEA

Note bibliografice:

1. Prezentul studiu reprezintă o formă prelucrată a „Introducerii" la teza de licenţă pe care am susţinut-o la Institutul Teologic de Grad Universitar din Bucureşti în 1979 sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, faţă de care îmi exprim şi pe această cale recunoştinţa pentru tot ajutorul dat cu acea ocazie. „Introducerea" de atunci a fost actualizată în parte, fără a recepta însă ultimele evoluţii din lumea ecumenică relevante pentru această temă, cărora intenţionăm să le dedicăm un studiu aparte.

2. Informaţii în legătură cu interesul de care se bucura Confesiunea Augustană în acea vreme se pot găsi la Andre Birmele, **Quand on reparle de la Confession d'Augsbourg**, în „Positions Lutheriennes", nr. 4/1978, p. 295. Însă şi după această dată, până în anul 1980, au continuat să apară reflexii pe această temă, culminând cu comentariul comun la care ne-am referit: Harding Meyer şi Heinz Schütte (editori): **Confesiunea Augustană — Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen**, Verlag Bonifacius-Drucerei Paderborn, Verlag Otto Lembeck Frankfurt am Main, 1980.

3. Peter Manns, **Ce probleme stau în calea unei „recunoaşteri catolice" a Confesiunii Augustane şi cum pot fi ele depăşite**, în „Confessio Augustana — Hindernis oder Hilfe", Göttingen, 1979, pp. 79—144.

4. Pentru dialogul luterano-ortodox din sec. XVI a se vedea **Wort und Mysterium** în „Dokumente de Orthodoxen Kirchen zur Öumenischen Frage, vol. 2, Luther-Verlag, Witten, 1958.

5. Semnificaţia acestor Mărturisiri de credinţă şi raportul lor cu Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie a făcut obiectul primei sesiuni a dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Evanghelică din Germania, tema acestuia fiind tocmai „Sfânta Scriptură şi Tradiţia Apostolică în mărturisirea Bisericii"; cf. **Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis ...**, în „Beiheft zur Ökumenischen Rundschau", nr. 42.

6. Georg Kretschmar, **Die Bedeutung der Confesiunea Augustană als verbindliche Bekenntnisschrift der Evangelisch-Lutherischen Kirche**, în „Confessio ...", p. 31—78; Wenzel Lohff, **Die Bedeutung der Augsburgischen Konfession für die Lutherische Kirche und ihr Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche**, în „Confessio Augustana — Bekenntnis ...", pp. 1—22; Walter Kasper, **Bekenntnis und Bekenntnisgemein-**

schaft in katholischer Sicht, „Ibidem", pp. 22—47; Regin Prenter, **Das Bekenntnis von Augsburg, Eine Auslegung**, Martin-Luther-Verlag Erlangen, 1980.

7. **Op. cit.**, p. 35.

8. Joseph Lortz, **Die Reformation in Deutschland**, Verlag Herder, Freiburg, 1949, vol. II, p. 57.

9. Kretschmar, **Op. cit.**, p. 47, 49.

10. Wilhelm Schmeemelcher, **Die patristische Tradition in orthodoxer und evangelischer Sicht**, în „Klyronomia", 2/1969, pp. 218—230; Edmund Schlink, **Thesen für ein Gespräch zwischen orthodoxen und evangelischen Theologen über das Problem der Tradition**, în „Tradition und Glaubensgerechtigkeit. Dan Arnoldsheimer Gespräch...". Witten, 1959, pp. 27—35. Cf. şi **Die Heilige Schrift...**; în ce priveşte contextul imediat al Augustanei observaţii interesante pot fi găsite la Î.P.S. Emilianos Timiadis, **Un texte inacheve**, în „La Confession d'Augsbourg. Autour d'un colloque oecumenique international", apărută în colecţia „Le point theoligique" nr. 37, Editions Beauchesne, Paris, 1980, p. 200 scv.

11. Noua constituţie a Federaţiei Luterane Mondiale, Dar-Es-Salam, Frankfurt/Main, 1977, p. 259.

12. Perspectiva istorică a fost preluată de la Erwin Iserloh, **Vorgeschichte, Entstehung und Zielsetzung der Confesiunea Augustană**, în „Confessio...". pp. 9—29; se poate consulta tot acolo şi studiul amintit al lui Peter Manns şi lucrarea lui Lortz asupra Reformei.

13. În ce priveşte presiunea contextului istoric asupra desfăşurării dietei de la Augsburg, cf. Lortz, **op. cit.**, 50.

14. „Am spus întotdeauna că este zadarnică speranţa de a ajunge la un consens doctrinar, dar că este suficient să se realizeze o pace politică". Citatul se găseşte la Erwin Iserloh, **Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit**, în volumul colectiv editat de Karl Lehman şi Edmnund Schlink **Evangelium — Sakramente — Amt und die Einheit der Kirche. Die Ökumenische Tragweite der Confessio Augustana**, Herder / Vandenhoeck&Ruprecht, 1982, p. 26.

15. Peter Manns, **op. cit.**, şi tot el, **Zum Vorhaben einer katholischen Anerkennung der CA: Oekumene auf Kosten Luthers?**, în „Oekumenische Rundschau", octombrie 1977, pp. 426—450; V. Pfnür, **Oekumene auf Kosten Luthers?**, în „Oekumenische Rundschau", ianuarie 1978, pp. 36—47.

16. Aceasta corespundea însă, în fond, propriei lui atitudini. Cf. pentru amănunte Lortz, **op. cit.**, p. 51, 52, 57, 58. O radiografie interesantă a poziţiei reformatorului se găseşte la Andrea von Dülmen, **Luther-Chronik**, dtv, 1983.

17. Iserloh, **op. cit.**, p. 13; Kretschmar, **op. cit.**, p. 32. Lortz.

18. Cf. Wenzel Lohff, **Die Bedeutung der Augsburgischen Konfession für die Lutherische Kirche und ihr Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche**, în „Confessio Augustana — Bekenntnis...", p. 1: „Învăţătura CA (a Confesiunii Augustane — n.m.) nu este formulată ca opinie doctrinară a unei orientări teologice sau chiar a unei 'Biserici' noi, ci ca dreapta învăţătură a Bisericii celei una, sfinte, catolice şi a-

postolice". Ideea este reluată şi în Introducerea la Confesiunea Augustană din ediţia scrierilor simbolice luterane îngrijită de Horst Georg Pöhlmann, **Unser Glaube, Die Beenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche,** Gerd Mohn, Gütersloh, 1986, p. 51: „Scopul Mărturisirii de la Augsburg îl reprezintă, de altfel, dovedirea faptului că reformatorii se situează în spaţiul Bisericii catolice şi că doresc să o înnoiască, dar nu să o înlocuiască cu o Biserică nouă". Intenţia fundamental catolică a Confesiunii apare in extenso şi la Vinzenz Pfnür, **La Confession d'Augsbourg — une confession lutherienne et catholique,** în „La Confession ...", pp. 45—68.

19. În ce priveşte interpretări luterane ale diferitelor articole ale primei părţi a Confesiunii Augustane, recomandăm mai ales Regin Prenter, **op. cit.**; interesante sunt şi comentariile din **Confessio Augustana. Bekenntnis...**, deoarece acolo pe lângă punctul de vedere luteran apare şi cel catolic. O foarte bună prezentare doctrinară în perspectiva justificării se găseşte la Peter Brunner, **Die Ökumenische Bedeutung der Confessio Augustana** în „Katholische Anerkennung des Augburgischen Bekenntnisses?", Strassbourg 1977, Centrul pentru studii ecumenice al Federaţiei Luterane Mondiale, pp. 116—131.

20. Cf. Emilianos Timiadis, **op. cit.**, p. 200.

21. Emilianos Timiadis, **Ibidem:** „Disputa are loc între doi membri ai aceleiaşi familii ecleziastice, care folosesc aceeaşi limbă, cu o terminologie latină, cu presupoziţii şi daturi decurgând din teologia romană. Ortodoxia nu are voie să uite acest 'background', căruia i se mai adaugă întregul context politico-istoric al secolului al XVI-lea."

22. Articolele sunt scurte pentru că se apreciază că există un acord doctrinar în legătură cu conţinutul lor. Semnificativă este extensiunea incomparabil mai mare a articolelor explicative din Apologie, când se caută în mod evident consensul refuzat de imperiali.

23. Cf. P. Brunner, **Op. cit.**, p. 126.

24. Vinzenz Pfnür, **Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der CA (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie — zwischen 1530 und 1526,** Wiesbaden 1970. Pentru o clară prezentare a celor două perspective asupra îndreptării, cf. Karl Lehmann, Wolfhart Pannenberg (editori), **L hrverurteilungn — Kirchentrenndend? I, Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute.** Herder / Vandenhoeck&Ruprecht, 1937.

25. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, **Rechtfertigung und Verherrlichung (Theosis) des Menschen durch Jesus Christus. Fünfter bilateraler Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland,** Studienheft 23, Missionshandlung Hermannsburg, 1995.

26. Harding Meyer, **Behindern Amtsbegriff und Kirchenveständnis in der Confessio Augustana ihre Anerkennung durch die katholische Kirche?,** în „Confessio ...", p. 151.

27. **Op. cit.,** p. 159.

28. Cf. Harding Meyer, **op. cit.**, Wolfhart Pannenberg, **Die Augsburger Konfession und die Einheit der Kirche**, în „Confessio...", pp. 259—279.

29. Iserloh, **op. cit.**, p. 16.

30. Pannenberg, **op. cit.**, p. 269—270.

31. **Wort und Mysterium**, p. 154.

32. În privința concepției evanghelice moderne asupra Tainei Pocăinței și a modului în care este înțeleasă ea de teologii ortodocși, a se vedea volumul dedicat celei de-a treia întruniri a Comisiei mixte de dialog dintre BOR și EKD, mai—iunie 1982: **Buße und Beichte im Glauben und Leben unserer Kirchen und ihre Bedeutung für die Erneuerung und Heiligung des Christen**, Verlag Otto Lembeck, 1987. Interes deosebit prezintă tezele comune care articulează în această privință niște enunțuri doctrinare și ele comune.

33. În privința diferitelor aspecte pe care le prezintă Sf. Euharistie în teologia Confesiunii Augustane și a lui Martin Luther, a se vedea în volumul colectiv **Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche**, Herder / Vandenhoeck&Ruprecht, 1983, editat de Karl Lehmann și Edmund Schlink, studiile lui Wolf-Dieter Hauschild, **Lutherische Abendmahlslehre nach der Confessio Augustana**, pp. 96—118, și Erwin Iserloh, **Die Abendsmahllehre der Confessio Augustana als Anfrage an die Konfessionen im 16.Jahrhundert und heute**, pp. 119—137.

34. W. Pannenberg, **Die Augsburgische Konfession als katholisches Bekenntnis und Grundlage für die Einheit der Kirchen**, în „Katholische Anerkennung...", p. 25.

35. Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, p. 353.

36. Pöhlmann, **Ibidem**; pentru semnificația Confesiunii Augustane în contextul celorlalte scrieri simbolice luterane cf. Wenzel Lohff, **op. cit.**, p. 11 scv.

37. Kretschmar, **Die Bedeutung...**, pp. 47—66.

38. **Op. cit.**, p. 59.

39. E. Schlink, **Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften**, 1948, p. 7, la Pannenberg, **op. cit.**, p. 21.

40. Cf. pentru aprecierea lui Valer Bel, **Der bilaterale theologische Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche (ROK) und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)**, ..., cu referiri bibliografice la diferitele sesiuni ale dialogului, și Dorin Oancea, **Theologischer Dialog als Kommunikation, Ueberlegungen anhand des bilateralen Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Rumänischen Orthodoxen Kirche**, în Studia Univ. Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa, XXXVIII, 1—2, 1993, și de același autor, **Cea de a șaptea întrunire din cadrul dialogului teologic bilateral dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania**, Revista Teologică, nr. 3—4/1995.

41. Pannenberg, **Die Augsburger Konfession und die Einheit der Kirchen**, p. 278.

CÂNTAREA ÎN BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ CA EXPRESIE A IDENTITĂȚII NAȚIONALE

Biserica Ortodoxă Română este o Biserică **națională**, așa cum arată specificația „română" din denumirea sa și așa cum sunt, de fapt, marea majoritate a Bisericilor Ortodoxe. Dintru început aceasta poate să ne îndrepte atenția și spre o serie de **aspecte particulare de identitate** națională, între care se numără **și** cele privind **specificul cântării** în Biserica Ortodoxă Română.

1. Aspecte istorice

Situația actuală din Biserica Ortodoxă Română, în particular situația cântării bisericești, se consideră actualmente că este rezultatul a aproape două milenii de evoluție istorică. Începuturile acestei evoluții sunt situate prin tradiție odată cu predica Sfântului Apostol Andrei în părțile Dobrogei (regiunea cu ieșire la Marea Neagră a României actuale) și cu ocuparea Daciei de către Imperiul Roman la începutul secolului al II-lea d.H., ceea ce a determinat și pătrunderea unor **elemente creștine, concomitent cu declanșarea procesului de formare a poporului și a limbii române. Latinitatea** fundamentală a limbii române actuale și **vocabularul (latin) de bază al credinței creștine** sunt moștenirea acestor începuturi.

În secolele ce au urmat s-au adăugat influențele **slave** (începând cu venirea acestora în sec. al VI-lea), prin care mai ales termenii **cultului bizantin** (predominant în Răsărit) s-au impus tot mai mult în limba română.

Atestările istorice și mărturiile arheologice (acolo unde manuscrisele muzicale lipsesc pentru primul mileniu) ne fac să presupunem folosirea **limbii latine** în cântarea secolelor de început ale creștinismului la populația străromână, poate și o limbă **română** străveche. Mai apoi, pe măsură ce partea de răsărit al Imperiului Roman — ulterior devenită Imperiul **Bizantin** (cu limba greacă preponderentă) — a dobândit o tot mai mare influență în această zonă, se poate presupune și o folosire a limbii **grecești** (așa cum ne-o dovedește, între altele, circulația manuscriselor descoperite, pentru perioada de după sec. al XI-lea).

Adoptarea limbii **slavone** ca limbă de cult după încreștinarea **bulgarilor** (sub țarul Simeon, în sec. al IX-lea) și faptul că aceștia își întindeau stăpânirea și asupra ținuturilor românești a făcut ca și în această zonă să se răspândească limba salvonă ca limbă de cult (și de cântare), situație care a durat până în secolul al XVII-lea.

Pentru cântarea bisericească românească, elemente incipiente ale identității naționale de mai târziu ar putea fi apariția **Pripelelor lui Fi-**

lotei Monahul de la Cozia (pe la 1400), după structurarea satelor feudale şi a mitropoliilor din Muntenia şi Moldova (în sec. al XIV-lea), a **Şcolii muzicale de la Putna** (sec. XV—XVI), unde sunt atestaţi şi câţiva protopsalţi de origine românească (cum ar indica, spre exemplu, specificaţia „vlahu" de la numele lui Dometian Vlahu), sau activitatea bisericească (inclusiv muzicală) din jurul **Bisericii Sfântul Nicolae din Scheii Braşovului,** după 1495 etc.

2. Identitate naţională şi unitate creştină (ortodoxă)

Despre o afirmare a identităţii naţionale româneşti într-un sens mai modern se poate vorbi însă (în planul bisericesc şi, în particular, referitor la cântarea bisericească) mai ales odată cu iniţierea **traducerii cărţilor de cult** în limba română pe la mijlocul sec. al XVI-lea — proces încheiat în sec. al XVIII-lea. Un moment important îl constituie traducerea şi tipărirea integrală (după mai multe tipăriri fragmentare) a **Bibliei în limba română** (Bucureşti, 1688).

Toate acestea nu au rămas fără urmări în planul cântării bisericeşti. După ce pe la mijlocul sec. al XVII-lea avem atestări ale cântării bisericeşti în limba română (Târgovişte, 1653), în anul **1713 Filotei sin Agăi Jipei** finalizează manuscrisul **Psaltichiei româneşti,** primul manuscris muzical (psaltic) în limba română, care cuprinde cântările majorităţii slujbelor bisericeşti (inclusiv creaţii proprii).

Folosirea limbii române în cântarea bisericească ortodoxă a însemnat mult mai mult decât simpla traducere a textelor cântărilor din limba greacă sau slavonă. A fost vorba despre o afirmare complexă a identităţii (naţionale) în cântarea bisericească, deoarece limba română, cu specificul ei, a determinat schimbări treptate, dar profunde, inclusiv în structurile muzicale. În secolul al XIX-lea Anton Pann a numit procesul de adaptare la limba română a cântărilor **„românirea" cântărilor bisericeşti.** Început în sec. al XVII-lea, procesul de românire a cântărilor s-a încheiat prin realizările marilor protopsalţi din sec. al XIX-lea: **Macarie Ieromonahul** (1770—1836), **Anton Pann** (1796—1854), **Dimitrie Suceveanu** (1816—1898) etc. — o încununare târzie constituind-o şi activitatea lui **Ion Popescu-Pasărea** (1871—1943), la sfârşitul sec. al XIX-lea şi în prima jumătate a sec. al XX-lea.

În cadrul acestui proces, după simpla traducere a textelor în limba română şi aşezarea lor mai mult sau mai puţin potrivită pe vechile melodii de origine bizantină, o etapă superioară a fost încercarea de **modificare parţială a melodiilor,** în aşa fel încât acestea să fie mai adecvate specificului rostirii româneşti. În sfârşit, faza de maturitate a „românirii" a constituit-o compunerea pentru textele imnelor bisericeşti a unor **melodii noi,** dar rămânând totuşi **în stilul tradiţional al cântării de origine bizantină.** Este interesant faptul că toate aceste tendinţe de dezvoltare ale cântării bisericeşti ortodoxe în limba română pot fi observate (desigur într-o stare incipientă) încă în manuscrisul **Psaltichiei româneşti** de la 1713, al lui Filotei sin Agăi Jipei.

Evoluţia treptată, de-a lungul a secole, cu evitarea rupturii (prin reforme bruşte) faţă de realităţile anterioare, ce a caracterizat întreaga devenire a cântării bisericeşti româneşti, este o expresie a preocupării ca afirmarea unei identităţi proprii de factură naţională să nu se facă în detrimentul unităţii cu ansamblul creştinătăţii (ortodoxe). Din acest punct de vedere, acelaşi Filotei sin Agăi Jipei arăta în „Dedicaţia" sa către Constantin Brâncoveanu că deşi cunoştea cântările bisericeşti gregoriene şi ruse, a preferat pentru cântările sale glasurile (modurile) greceşti, care se conformau canoanelor ehurilor bizantine[1]. Iar mai aproape de noi, vorbind despre rânduielile **cultului ortodox**, în care se încadrează şi cântarea bisericească (care este prin excelenţă **liturgică**), un liturgist român subliniază că „pe acestea Biserica le păstrează neschimbate, pentru că ele menţin legătura de continuitate cu trecutul istoric, pentru că exprimă şi susţin doctrina ortodoxă, (...) unitatea ei, omogenitatea vieţii religioase (a spiritualităţii) ortodoxe, unitatea externă a Bisericii"[2].

3. Identitate şi unitate naţională

Tot odată cu afirmarea identităţii naţionale, alături de preocuparea pentru păstrarea unităţii cu restul creştinătăţii (ortodoxe) — un aspect de unitate oarecum „externă" — s-a pus, mai mult sau mai puţin programatic, şi problema unităţii în cadrul respectivei identităţi naţionale (deci, un aspect mai „intern" de unitate).

În planul cântării bisericeşti, a fost vorba de a se pune de acord variantele deosebite, existente în diferitele regiuni istorice ale actualei României — în Muntenia, Moldova şi Transilvania (Ardealul şi Banatul). Mai multe elemente au concurat la realizarea acestui deziderat al unităţii (interne).

În primul rând se poate aminti **circulaţia manuscriselor muzicale româneşti** în sec. al XVIII-lea, şi este vorba mai ales de copiile după **Psaltichia românească** a lui Filotei sin Agăi Jipei.

Însă îndeosebi **răspândirea tipăriturilor muzicale româneşti** începând cu prima jumătate a sec. al XIX-lea au contribuit la crearea unui climat unitar în domeniul muzicii româneşti. După apariţia primelor tipărituri cu notaţie neumatică de origine bizantină (în notaţia hrisantică, impusă la începutul sec. al XIX-lea, Petru Efesiu tipăreşte la Bucureşti, în anul 1820, un **Neon Anastasimatarion** şi un **Doxastarion**, în limba greacă), deja în anul 1823 **Ieromonahul Macarie** (un elev al lui Petru Efesiu) tipăreşte la Viena primele trei cărţi de muzică bisericească în limba română: **Theoreticonu, Anastasimatariu** şi **Irmologhionu**, dintre acestea mai ales **Anastasimatariu** cunoscând o largă răspândire (fiind şi retipărit). Intenţia lui Macarie viza chiar **unitatea cântării bisericeşti a românilor** de pretutindeni (!), în măsura în care el a destinat din tirajul de 3200 de exemplare al cărţilor sale câte 1000 de exemplare pentru Ţara Românească, Moldova şi Transilvania[3].

Un alt elev al lui Petru Efesiu, **Anton Pann**, a tipărit şi el la rândul său circa 14 cărţi în domeniul cântării bisericeşti (dintre care două cu caracter teoretic). În continuare, tipăriturile muzicale ale lui **Dimi-**

trie Suceveanu, Ştefanache Popescu (1824—1911) etc., iar în prima jumătate a sec. al XX-lea cele ale lui **Ion Popescu-Pasărea** au impus variante tot mai **uniforme** pentru cântarea din Biserica Ortodoxă Română.

În Ardeal, **Dimitrie Cunţanu** (1837—1910) publică la Sibiu o culegere de **Cântări bisericeşti** (1890), prin care impune o **uniformizare regională** (pentru cântarea din Ardeal). Influenţele **folclorului românesc**, ce pot fi remarcate pentru cântarea bisericească din această zonă, constituie alte elemente pentru conturarea unui **specific naţional** în cântarea bisericească românească.

În Banat o activitate asemănătoare desfăşoară la începutul sec. al XX-lea **Atanasie Lipovan** (1874—1947) şi **Trifon Lugojan** (1874—1948), care publică cântări bisericeşti specifice zonei (şi unde se pot sesiza unele influenţe sârbeşti).

Nu poate fi neglijat nici rolul jucat de cultivarea relativ **unitară** a cântării bisericeşti în şcolile teologice (seminarii şi facultăţi), nou înfiinţate în sec. al XIX-lea, pentru structurarea tot mai clară a unei identităţi naţionale în acest domeniu.

După unirea şi a Transilvaniei (ca şi a altor regiuni istorice) cu România în anul 1918 şi înfiinţarea Patriarhiei Române în anul 1925, problema **uniformizării cântării** în Biserica Ortodoxă Română s-a pus într-un mod tot mai acut, ca o expresie a dorinţei de afirmare a **unităţii (identităţii) naţionale.** În acest sens se pot aminti ediţiile **uniformizate** ale cântărilor bisericeşti publicate la Bucureşti: **Anastasimatarul uniformizat (Vecernierul** — 1953; **Utrenierul** — 1954) şi **Cântările Sfintei Liturghii şi podobiile celor opt glasuri** (1960).

4. Alte prefaceri istorice care au influenţat identitatea cântării în Biserica Ortodoxă Română

Atunci când spre mijlocul sec. al XIX-lea s-a introdus (uneori prin decizie politică[4]) în Biserica Ortodoxă Română **cântarea armonică şi polifonică** de influenţă apuseană, primele Liturghii armonizate în stil clasic (occidental) — ale lui **Ioan Cartu** (1820—1875), **Alexandru Flechtenmacher** (1823—1898), **Eduard Wachmann** (1836—1908) etc. — nu s-au bucurat de un succes deosebit, ceea ce a făcut ca ele să dispară încetul cu încetul din repertoriul liturgic. Reacţiile celor care ţineau la identitatea naţională (şi tradiţională) a cântării bisericeşti — pentru că nu trebuie să uităm că secolul al XIX-lea este momentul de maturitate al „românirii" cântării bisericeşti de origine bizantină — a condus până pe la începutul sec. al XX-lea spre adoptarea vechilor melodii de tradiţie bizantină pentru a fi armonizate, dar deja va fi vorba despre o armonie şi o polifonie specifică, **modală,** în care **isonul** joacă şi el un rol important — aşa cum este cazul creaţiilor lui D.G. Kiriac, Nicolae Lungu etc.

Tot între aspectele mai recente ale identităţii cântării în Biserica Ortodoxă Română ar mai fi de menţionat revitalizarea **cântării în comun** (de obşte), căreia, după ce fusese considerată de unii în prima parte a

sec. al XX-lea un import de factură protestantă[5], i s-au găsit argumentele încadrării ei în Tradiţia Bisericii[6].

5. **Concluzii**

Afirmarea identităţii naţionale a cântării în Biserica Ortodoxă Română constituie o realitate indiscutabilă, dovedită de întreaga evoluţie istorică.

În acelaşi timp, această identitate naţională nu poate fi înţeleasă ca un fenomen izolat de ansamblul istoriei creştine şi de alte evoluţii culturale, în special europene. Din acest punct de vedere, încadrarea în orizontul Ortodoxiei răsăritene de origine bizantină, împreună cu deschiderea spre celelalte experienţe culturale cu care a venit în contact au însoţit şi au caracterizat întreaga devenire a identităţii naţionale în cazul cântării din Biserica Ortodoxă Română.

Pr. Conf. Dr. VASILE GRĂJDIAN

Note bibliografice:

1. Cf. Prof. Gh. Ciobanu, **Muzica bisericească la români**, în „Biserica Ortodoxă Română", XC (1972), nr. 1—2, p. 171.
2. Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, **Probleme de actualitate ale Bisericilor de azi: dezvoltare (evoluţie) şi revizuire (adaptare) în cult, din punct de vedere ortodox**, în „Ortodoxia", XXI (1969), nr. 2, p. 201.
3. Prof. Gh. Ciobanu, **op. cit.**, p. 175.
4. Pr. Vasile Grăjdian, **Monarch Alexandru Ioan Cuza's Decree Nr. 101 of January 18, 1865 — Its Influence over the Developement of Chanting in the Romanian Church**, în „IAH Bulletin", nr. 21, 1993, p. 86—96.
5. Ştefan Felea, **Cântare în comun**, în „Cultura", XXVII (1938), nr. 4—5, p. 37—39.
6. Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, **Temeiuri biblice şi tradiţionale pentru cântarea în comun a credincioşilor**, în „Studii Teologice", seria a II-a, VI (1954), nr. 1—2, p. 17—38.

BIBLIOGRAFIE
(în afară de lucrările indicate în note)

T. Moisescu, **Prolegomene bizantine. Muzica bizantină în manuscrise şi carte veche românească**, Bucureşti, 1985.

N. Moldoveanu, **Muzica bisericească la români în sec. al XX-lea**, în „Biserica Ortodoxă Română" 103, 1985, p. 615—636; 104, 1986, p. 117—139.

S. Barbu-Bucur, **Cultura muzicală de tradiţie bizantină pe teritoriul României**, Bucureşti, 1989.

Gh. C. Ionescu, **Lexicon al celor care, de-a lungul veacurilor, s-au ocupat cu muzica de tradiţie bizantină în România**, Bucureşti, 1994.

ANAFORAUA EUHARISTICĂ ÎN EPOCA APOSTOLICĂ ȘI POSTAPOSTOLICĂ. RÂNDUIELILE BISERICEȘTI, MĂRTURII ALE LITURGHIEI CREȘTINE PRIMARE

Sursele pentru cunoașterea modului în care a fost practicat cultul în primele trei veacuri creștine sunt rare și fragmentare, constând în mod special în descrieri ale unor celebrări liturgice în cadrul unor opere mai vaste, cum este cazul Apologiei I a Sfântului Iustin Martirul și Filosoful[1] și a Didahiei[2] sau în scurte mențiuni referitoare la cultul Bisericii, care apar în operele părinților bisericești ai acestei perioade, precum Sfântul Clement Romanul[3], Sfântul Ignatie al Antiohiei[4], Sfântul Policarp al Smirnei[5], Sfântul Ciprian al Cartaginei[6], Tertulian[7] și Origen[8]. Notabilă este și epistola scrisă împăratului Traian de către proconsulul Bitiniei, Caius Plinius Secundus în care apar menționate date privitoare la cultul creștin primar, redate din perspectiva unui demnitar al statului roman păgân[9]. Lipsa unei descrieri complete a Liturghiei în literatura creștină primară se datorează fie rigorii disciplinei arcane, care interzicea expunerea misterelor creștine sub ochii celor neinițiați, fie faptului că formularele euharistice erau un lucru familiar și cunoscut, nefăcând astfel obiectul nici unui tratat sau unei expuneri speciale.[10] Abia mai târziu, textele cultice, păstrate în tradiția vie a Bisericii, ajung să fie fixate în scris. Dar, după cum este și cazul formularelor euhologice iudaice, manuscrisele care conțin rugăciunile euharistice creștine sunt de dată mult mai târzie decât perioada din istoria Bisericii la care ele fac referință. Astfel, orice încercare de analiză a acestor texte primare trebuie să țină cont de acest fapt, neputând nici absolutiza și nici generaliza rezultatele cercetărilor, ci, mai curând, căutând a vedea în ele tradiția vie, dinamică a Bisericii, mereu identică în conținutul ei apostolic, însă nouă și diversă în formele ei de expresie.

Principalele izvoare pentru cunoașterea Liturghiei primelor trei secole sunt scrierile pseudoepigrafice cunoscute sub denumirea de „Rânduieli bisericești", care conțin dispoziții privitoare la săvârșirea cultului, prezentate ca fiind direct predate de Mântuitorul Sfinților Apostoli și de aceștia ucenicilor lor, și mai apoi, culese de un părinte bisericesc, Clement al Romei sau Ipolit. Aceste texte, se pare, că au fost scrise toate în limba greacă, însă în unele cazuri s-au păstrat doar traduceri în alte limbi ale originalului grec pierdut.[11]

1. Descoperirea Rânduielilor bisericești

Înainte de 1800, singurul document cunoscut era Constituțiile Apostolice, publicat în 1563.[12] Deși autenticitatea lui a fost mult chestionată,

cercetările secolelor următoare aveau să certifice originea apostolică a acestei scrieri.

În 1843, J.W. Bickell publică textul grec al unui scurt tratat pe care l-a numit **Rânduiala bisericească apostolică.**[13]

În 1848, Henry Tattam a editat un text a ceea ce s-a demonstrat a fi o traducere în dialectul bohairic al limbii copte a unei lucrări compozite, care cuprindea trei părţi: prima reda textul Rânduielii bisericeşti apostolice, aşa cum a fost el editat de Bickell, a doua cuprindea un document nou, necunoscut până atunci, pe care Hans Achelis[14] l-a numit mai târziu Rânduiala bisericească egipteană, care s-a demonstrat mai târziu a fi lucrarea Tradiţia Apostolică a lui Ipolit, iar a treia parte conţinea o recenzie diferită a cărţii a 8-a a Constituţiilor Apostolice. Această colecţie editată de Tattam a fost numită şi Heptateuhul clementin sau Sinodosul alexandrin.[15]

În 1854 Paul Lagarde a editat versiunea siriacă a unui document numit în general Didascalia Apostolorum, iar în 1856 a publicat textul grec al unei lucrări cunoscute sub denumirea de Epitome a Constituţiilor Apostolice cartea a 8-a, sau alternativ, sub titlul sub care apare în anumite manuscrise: **Constituţiile Sfinţilor Apostoli prin Ipolit.**[17]

În 1870, Daniel von Haneberg a editat versiunea arabă a textului numit mai apoi Canoanele lui Ipolit, iar în 1875, Filotei Briennios a descoperit singurul text cunoscut în limba greacă al Didahiei (Învăţătura celor 12 Apostoli), pe care l-a publicat în 1883.[18]

În 1899 Ignatius Rahmani a editat textul siriac al lucrării numite Testamentum Domini,[19] iar în 1900 Edmund Hauler tipăreşte un palimpsest (un pergament întrebuinţat a doua oară, după ce i s-a şters primul scris) descoperit la Verona, provenind din secolul V, şi cuprinzând o traducere latină cu multe lacune a Didascaliei, textul Rânduielii bisericeşti apostolice şi pe cel al Rânduielii bisericeşti egiptene.[20] Deşi de la începutul secolului XX noi documente nu au mai fost descoperite, totuşi au mai fost editate noi versiuni şi traduceri ale diferitelor manuscrise, incluzând în unele cazuri şi fragmente din originalul grec pierdut. Acest fapt a uşurat mult sarcina stabilirii textului critic multor din documentele mai sus menţionate. Iată o imagine de ansamblu asupra principalelor ediţii publicate:

	Rânduiala bisericească apostolică
	(1843: greacă)
	(1848: bohairic)
Constituţiile Apostolice	(1856: siriacă)
(1563: greacă)	(1883: sahidic)
	(1900: latină)
	(1904: arabă)
	(1904: etiopiană)

Rânduiala bisericească egipteană
(Tradiţia apostolică)
(lipseşte originalul grec)
(1848: bohairic)
(1883: sahidic)
(1900: latină)
(1904: arabă)
(1904: etiopiană)

Didascalia Apostolorum
(lipseşte originalul grec)
(1854: siriacă)
(1900: latină)

Epitome a Constituţiilor Apostolice,
cartea a 8-a, sau Constituţiile
Sfinţilor Apostoli prin Ipolit
(1856: greacă)

Canoanele lui Ipolit
(lipseşte originalul grec şi
presupusa traducere intermediară
în coptă)
(1870: arabă)

Didahia
(1883: greacă)

Testamentum Domini
(lipseşte originalul grec)
(1899: siriacă)
(Versiunea arabă nepublicată)
(1984 etiopiană)

2. **Raportul dintre aceste scrieri**

Odată cu descoperirea lor progresivă, a devenit evident faptul că ele aparţin aceluiaşi „gen literar", atât ca limbaj, cât şi ca tematică. Părţi din aceste documente indică o similaritate atât de mare între ele, încât foarte curând s-a pus problema relaţiei dintre aceste diferite scrieri. În 1891, Achelis propunea o genealogie a acestor documente, având originea în Canoanele lui Ipolit, din care ar deriva Rânduiala bisericească egipteană, urmând apoi Epitome şi sfârşind în Constituţiile Apostolice.[21] În acelaşi an, F.X. Funk sugerează o ordine aproape opusă: Constituţiile Apostolice — Epitome — Rânduiala bisericească egipteană — Canoanele lui Ipolit.[22] Când Rahmani, în 1899 publica Testamentum Domini, el afirma că din această lucrare, datată de el ca provenind din secolul al doilea, ar deriva atât Constituţiile Apostolice, cât şi Rânduiala bisericească egipteană, iar din aceasta din urmă ar deriva Canoanele lui Ipolit. În 1901, John Wordsworth propunea teoria despre existenţa unei lucrări comune care ar sta la originea tuturor celorlalte documente.[23]

Interesant este faptul că Rânduiala bisericească egipteană nu a fost socotită ca o posibilă sursă originară pentru toate celelalte documente. Doar în 1906 Eduard von der Golz a afirmat că în realitate acest document ar fi Tradiţia apostolică a episcopului Ipolit al Romei, iniţial socotită ca fiind pierdută. Această ipoteză a fost prelucrată şi elaborată, mai apoi, de Eduard Schwartz în 1910 şi, în acelaşi timp, atribuită lui Ipolit stă la originea celorlalte Rânduieli bisericeşti.[24]

3. Descrierea documentelor

3.1 Didahia

Învăţătura celor 12 Apostoli este unul din textele cele mai cunoscute şi mai sugestive ale antichităţii creştine[25]. Acest veritabil manual catehetic, liturgic şi disciplinar ocupă un loc intermediar între scrierile Noului Testament şi cele ale Părinţilor Apostolici, iar tradiţia bisericească a primelor secole l-a considerat adesea ca pe o scriere inspirată.[26]

Acest document, care are aproximativ aceeaşi mărime ca cea a epistolei către Galateni a Sfântului Apostol Pavel[27], se compune din patru părţi distincte. Didahia începe cu un lung tratat catehetic şi moral, referitor la cele două căi, cea a vieţii şi cea a morţii (cap. 1—6), după care urmează o parte liturgică, conţinând informaţii privitoare la Botezul, postul, rugăciunea cotidiană şi Euharistia Bisericii primare (cap. 7—10), apoi o parte disciplinară, care oferă date despre organizarea comunităţilor creştine (cap. 11—15) şi o ultimă parte eshatologică (cap. 16), formând concluzia scrierii în forma ei redacţională, păstrată până astăzi.

Din punct de vedere al genului literar, este evident faptul că Didahia este o compilaţie, compusă din câteva „tratate" distincte, reunite în mod simplu într-o lucrare sub un singur titlu, fără a mai fi reelaborate, pentru a constitui un tot unitar[28]. Astfel, fiecare parte poate fi analizată şi tratată separat de întregul lucrării[29].

Studiile şi cercetările făcute pe marginea textului acestei lucrări s-au concentrat în mod special asupra a două probleme: în primul rând asupra datei acestui document, şi, în al doilea rând, asupra caracterului euharistic sau ne-euharistic al formularului euhologic conţinut în capitolele 9 şi 10.

a. Deşi este general acceptată opinia referitoare la originea siriacă a Didahiei, totuşi părerile referitoare la data scrierii ei sunt foarte diferite. Unii o plasează în secolul al doilea al erei creştine[30], alţii au stabilit că a fost scrisă în secolul întâi[31], şi unii chiar au propus ipoteza scrierii acestei lucrări înaintea redactării Noului Testament, căci ea ar reflecta o teologie euharistică mai puţin elaborată decât cea a Evangheliilor[32].

b. Textul secţiunii liturgice a Didahiei (cap. 9, 10 şi 14)[33] el este unic în literatura creştină primară, având o structură diferită de cea a anaforalelor de mai târziu, şi, astfel, de multe ori i-a fost contestat caracterul „euharistic". Dat fiind caracterul eclectic al Didahiei, în capitolele 9 şi 10 avem două formulare euharistice distincte, care pot fi analizate separat de restul lucrării, iar scurta menţiune din capitolul 14 nu este decât o succintă referire la sinaxa euharistică duminicală:

9. 1 Însă, privitor la Euharistie, aşa să mulţumiţi:

2 Mai întâi, pentru potir (rugaţi-vă aşa): Îţi mulţumim ţie, Tatăl nostru, pentru via cea sfântă a lui David, sluga ta, pe care ne-ai făcut-o cunoscută nouă prin Iisus, Fiul tău. Slavă ţie în veci. Amin.

3 Iar la frângerea pâinii (ziceţi): Îţi mulţumim ţie, Tatăl nostru, pentru viaţa şi cunoştinţa, pe care ne-ai făcut-o cunoscută nouă prin Iisus, Fiul tău. Slavă ţie în veci. Amin

4 După cum această pâine frântă era împrăştiată pe dealuri şi, adunându-se, s-a făcut una, aşa să se adune Biserica ta de la marginile pământului în Împărăţia ta: Căci a ta este slava şi puterea în veci. Amin

5 Nimeni însă să nu mănânce, nici să nu bea din Euharistia voastră, decât doar cei care au fost botezaţi în numele Domnului; Căci despre aceasta Domnul a spus: **„Nu daţi cele sfinte câinilor".**

10. 1 Iar după ce v-aţi săturat, aşa să mulţumiţi:

2 Mulţumim Ţie, Părinte sfinte, pentru Numele Tău cel sfânt, pe care l-ai sălăşluit în inimile noastre şi pentru cunoştinţa şi nemurirea, pe care ne-ai descoperit-o nouă, prin Iisus, Fiul Tău; Slavă ţie în veci. Amin

3 Tu, Stăpâne atotputernice, ai făcut toate pentru Numele Tău, ai dat mâncarea şi băutura fiilor oamenilor spre îndestulare (desfătare), ca să-ţi mulţumească, iar nouă ne-ai dăruit mâncare şi băutură duhovnicească şi viaţă veşnic prin Iisus, Fiul Tău.

4 Mai întâi de toate, îţi mulţumim Ţie, căci puternic eşti. Slavă ţie în veci. Amin

5 Adu-ţi aminte, Doamne, de Biserica Ta, ca să o izbăveşti pe ea de tot răul şi ca să o desăvârşeşti pe ea în dragostea Ta şi adună-o din cele patru vânturi, pe ea, cea care a fost sfinţită pentru Împărăţia, pe care ai gătit-o ei; Căci a ta este puterea şi slava în veci. Amin.

6 Să vină harul şi treacă lumea aceasta. Amin Osana casei lui David. De este cineva sfânt, să vină; de nu este, să se pocăiască. Maranata. Amin

7 Profeţilor însă, îngăduiţi-le să rostească oricât de multe-mulţumiri vor dori.

14. 1 În ziua Domnului, adunaţi fiind, frângeţi pâine şi mulţumiţi, mărturisindu-vă păcatele voastre, pentru ca jertfa voastră să fie curată.

2 Tot cel care este certat cu aproapele său, să nu se adune împreună cu voi, până când nu se vor împăca, pentru ca să nu fie întinată jertfa voastră.

3 Aceasta este spusa Domnului: În tot locul şi timpul să mi se aducă jertfă curată: Căci Împărat mare sunt, spune Domnul, şi Numele Meu este minunat între neamuri.

Formula introductivă: **Peri de tes euharistias** pare a introduce un veritabil formular euharistic. Surprinzător însă, anaforaua începe cu binecuvântarea vinului (9, 2) şi abia mai apoi urmează binecuvântarea pâinii (9, 3).[34] De asemenea, lipsesc cuvintele de instituire şi orice referire la Cina cea de Taină şi la patimile Mântuitorului, iar expresia: **meta de to emplestenai** poate fi interpretată, ca referindu-se la o simplă agapă. Toate aceste elemente au dus la marea întrebare dacă textele Didahiei înfăţişează sau nu o liturghie creştină.

a. Printre cei care consideră ca fiind veritabile texte euharistice formularele euhologice ale capitolelor 9 şi 10 sunt: A. Harnack,[35] K.

Völker,[36] A. Greif,[37] R.D. Middleton,[38] J.M. Creed,[39] C.C. Richardson,[40] G. Bosio,[41] R. Glover[42] şi R. Kraft[43]. O variantă interesantă a acestui punct de vedere îl expune Hans Lietzmann,[44] care vede în cele două capitole o agapă introdusă de o celebrare euharistică: Didahia 9, 1—5 ar descrie Liturghia creştină, după care între capitolul 9 şi 10 ar fi urmat agapa, care s-ar fi încheiat cu rugăciunile de mulţumire din cap. 10, 1—6.

b. J. Jungmann,[45] R.H. Connolly,[46] Gr. Dix,[47] şi F. Vokes[48] consideră în mod absolut că cele două capitole s-ar referi doar la o agapă creştină.

c. Paul Drews propune o soluţie sui generis la această problemă: Rugăciunile din capitolele 9 şi 10 s-ar referi doar la „o Cină a Domnului, celebrată sub forma unei mese complete, comunitare", pe când cea din capitolul 14 ar descrie Euharistia duminicală a comunităţii, condusă de episcop.[49]

d. O opinie larg acceptată este aceea că textele liturgice ale cap. 9 şi 10 sunt rugăciuni pronunţate la o agapă, după care urma Euharistia, după cum indică şi invitaţia din Didahia 10, 6: **„De este cineva sfânt, să vină; de nu este, să se pocăiască"**. Argumentarea acestei teorii o fac, printre alţii, în mod exemplar Theodor Zahn[50] şi Martin Dibelius[51]. Ca rugăciuni ale unei agape, urmate de o celebrare euharistică sunt văzute cele două capitole şi de Pr. Prof. Petre Vintilescu[52], R. Bultmann[53], J. Jeremias,[54] W. Rordorf şi A. Tuilier.[55]

e. J.P. Audet[56] propune o variantă originală a aceluiaşi model. El face distincţia între „frângerea pâinii", care nu trebuie înţeleasă ca o agapă, ci ca o „Euharistia minor", o celebrare cultică mai restrânsă şi între „Euharistia major", sinaxa propriu-zisă. Textele Didahiei s-ar referi la o priveghere, introdusă prin frângerea pâinii, în care invitaţia din 10, 6 ar face trecerea spre Liturghia propriu-zisă a comunităţii.

f. O cercetare amplă întreprinde şi Arthur Vööbus,[57] demonstrând caracterul euharistic al rugăciunilor Didahiei 9 şi 10 care sunt formulare destinate unei Liturghii unite cu o agapă. Johannes Betz, adoptând şi corectând o teorie formulată de E. Peterson,[58] propune ipoteza după care rugăciunile Didahiei au fost la început rugăciuni euharistice, dar cel care a redactat acest document, le-a transformat în rugăciuni pentru o agapă.[59]

g. Mai recent, K. Wengst[60] a susţinut ideea, conform căreia chiar dacă textele Didahiei sunt introduse prin formula generică: **Peri de tes eucharistias**, ele nu sunt nimic altceva decât formule rostite la o cină obişnuită şi nimic mai mult.

f. O reconstituire a ritualului euharistic descris în Didahia, în sensul sugestiei făcute de Hans Lietzmann, încearcă K. Niederwimmer în extrem de documentata sa lucrare: „Die Didache" (Göttingen 1989), sugerând că Euharistia descrisă începea abia cu invitaţia din Didahia 10, 6, iar agapa avea loc înainte de Didahia 10, 1, aşa cum sugerează şi expresia: **meta de to emplesthnai**. Iată schema desfăşurării Liturghiei: 1. Didahia 9, 2—4: agapa comunitară, introdusă de binecuvântările asupra paharului sărbătorii, şi asupra pâinii. 2. Didahia 10, 1: După terminarea

mesei, urmează binecuvântarea după cină (birkat ha-mazon), însă puțin creștinizată (10, 2—6). După invitația la Cina Euharistică (Didahia 10, 6) urmează rugăciunile profeților, iar abia după aceea Liturghia creștină, așa cum este ea descrisă în Didahia 14, 1—3.

Este greu de pronunțat un verdict final asupra celor două capitole ale Didahiei. Incontestabil aici este vorba despre o celebrare euharistică primară în toată simplitatea, frumusețea și rigorismul ei. Chiar dacă didahistul nu a reținut în amănunt toate detaliile, considerate, probabil, ca arhicunoscute, sau chiar dacă omite, din cauza disciplinei arcane menționarea Cinei de taină și a cuvintelor de instituire, totuși, este evident că ceea ce el descrie în cele două capitole alcătuia Euharistia primelor comunități iudeo-creștine.[61] Astfel, expresia: **Peri de tes eucharistias** se referă la celebrarea euharistică în întregul ei, având înglobată și agapa. Binecuvântarea inițială asupra unui pahar cu vin, era probabil, o adaptare creștină a Kiddușului iudaic,[62] sau o ritualizare a obișnuitei binecuvântări inițiale pronunțate asupra paharului cu vin la începutul oricărei cine iudaice. Binecuvântarea asupra pâinii era de asemenea la începutul mesei, fiind de o importanță majoră după cum indică și embolismul (un text scripturistic inserat în corpul unei rugăciuni, cu rol de a fundamenta și de a argumenta mulțumirea, lauda și cererea aduse lui Dumnezeu), pe care îl putea avea în structura ei. În Didahia 9 embolismul suplicator cuprindea cererea pentru adunarea (împlinirea Bisericii) în Împărăția cerurilor.[63] Urma apoi, agapa creștină, a cărei încheiere o sugerează expresia **meta de to emplesthnai,** care trebuie înțeleasă în sensul ei natural, de sărutare, de potolire a foamei.[64] La sfârșitul ei era rostită asupra unui nou pahar cu vin, marea binecuvântare tripartită, birkat ha-mazon. Acest pahar nu mai este menționat, fiindcă prezența lui era considerată de la sine înțeleasă, fiind arhicunoscută celor care foloseau acest formular euharistic.[65] Astfel primul pahar nu era cel euharistic, ci cel al sărbătorii, după care urma sfințirea pâinii euharistice, cina și sfințirea vinului euharistic.

Textele euhologice ale Didahiei au originile lor în tradiția iudeo-creștină a Palestinei primului secol. Bouyer[66] consideră că la început ele au fost o simplă preluare a formularului iudaic și o folosire a lui într-un context nou. T.J. Talley[67] arată însă că în Didahia 9 și 10 este vorba de o creștinizare profundă a formularului euhologic iudaic folosit.

Modelul pentru textul euhologic din Didahia 10 este birkat ha-mazon, care cuprindea trei părți: una de laudă a lui Dumnezeu, alta de mulțumire și una de cerere. Toate trei se terminau printr-o scurtă binecuvântare numită chatimach.[68] Textul Didahiei începe însă prin mulțumire (Didahia 10, 2), după care urmează binecuvântarea pentru creație (Didahia 10, 3) iar în cele din urmă cererea (Didahia 10, 5—6). Tema centrală a anaforalei creștine nu mai este binecuvântarea, ci în mod plenar euharistia, mulțumirea. Astfel, prima secțiune a birkat ha-mazon, binecuvântarea pentru creație, va fi în textul anaforalelor subordonată și absorbită în marea secțiune de mulțumire pentru întreaga iconomie a mântuirii. Așadar nu este vorba de o simplă adoptare a rugăciunilor cultice iudaice, ci de o transformare esențială și o reformu-

lare a lor, în conformitate cu noua realitate a existenţei „euharistice"[69] a Bisericii.

3.2. Didascalia Apostolorum

Cu toate că textul Didascaliei a fost la origini scris în limba greacă, iar doar mai târziu tradus în siriacă, se presupune că a fost compus în Siria în ultima parte a secolului al treilea[70] şi este modelat în mod principal după cel al Didahiei, resimţindu-se în conţinutul lui puternice influenţe semite. Unul din motivele scrierii acestei Rânduieli bisericeşti a fost acela de a se opune unei mişcări din sânul Bisericii de menţinere a prescripţiilor legii iudaice. Didascalia începe cu sfaturi privind viaţa creştină (cap. 1—3), continuă apoi, cu o lungă secţiune de cerinţe şi imperative morale privind alegerea unui episcop urmate apoi de recomandări privind împlinirea îndatoririlor pe care un arhiereu le are într-o comunitate (cap. 4—11). Despre locul în care episcopii, preoţii, diaconii şi laicii trebuie să stea în biserică, tratează capitolul 12, iar în următorul, creştinii sunt sfătuiţi să fie constanţi în frecventarea bisericii şi să evite adunările ereticilor şi festivităţile păgâne. Urmează apoi, reglementări privind situaţia văduvelor (cap. 14—15), a diaconilor şi a diaconiţelor (cap. 16) şi a orfanilor (cap. 17) în Biserică. Episcopii şi diaconii sunt opriţi de a primi daruri de la cei care duc o viaţă imorală şi de la cei care au ocupaţii inacceptabile (cap. 18), şi toţi creştinii sunt îndemnaţi să poarte de grijă de cei care sunt închişi pentru credinţă şi să fie gata de a înfrunta ei înşişi moartea mângâiaţi fiind de nădejdea Învierii (cap. 19—20). În fiecare miercuri şi vineri de peste an trebuie respectat cu stricteţe postul creştin dar într-o manieră deosebită în ultimele şase zile înainte de Paşti (cap. 21). Didascalia tratează apoi, despre educarea copiilor (cap. 22) şi despre modul în care trebuie denunţate ereziile şi schismele (cap. 23). Capitolele 24 şi 25 intenţionează să înfăţişeze compunerea acestei lucrări de către Sfinţii Apostoli, ca pe o reacţie de apărare împotriva ereziilor. Didascalia se încheie printr-un lung capitol (26), în care se pledează pentru libertatea creştinilor faţă de orice prescripţie rituală a Vechiului Legământ.

Cu excepţia unui scurt fragment al capitolului 15 şi a unei forme prelucrate a acestui document în Constituţiile Apostolice 1—6, originalul grec nu este cunoscut, şi principalele informaţii cu privire la acest document le avem din două traduceri, una în limba latină şi alta în siriacă. Versiunea latină este cunoscută doar din palimpsestul de la Verona, în care sunt redate doar o parte a documentului. Versiunea siriacă se păstrează total sau parţial în unele manuscrise, cel mai vechi cunoscut, datând din secolul al VIII-lea.[71]

Didascalia a fost aproape cu siguranţă compusă în Siria de nord, iar proeminenţa care este acordată episcopatului au dus la presupunerea că autorul ei ar fi fost un episcop şi, pentru că dă dovadă şi de unele cunoştinţe medicale, a fost socotit că ar fi putut fi în acelaşi timp şi doctor.[72]

3.3. Rânduiala bisericească apostolică

Această scurtă lucrare a fost astfel denumită în 1843 când a fost pentru prima dată publicată de J.W. Bickell, deşi a primit de asemenea şi alte denumiri, precum aceea de „Constituţiile bisericeşti ale Apostolilor". După o scurtă introducere (1—4), urmează prima parte (5—14), care este o prelucrare după Didahia 1—4, iar partea a doua (15—30) cuprinde reglementări cu privire la episcopi, preoţi, diaconi, citeţi şi văduve şi prevederi în legătură cu îndatoririle diaconilor, a laicilor şi a femeilor laice în Biserică. Doar un singur manuscris din secolul al XII-lea conţine întregul text al originalului grec. Lucrarea pare să fi fost scrisă în Egipt, deşi unii cercetători au stabilit a fi originea ei în Siria, iar în ceea ce priveşte data, ea a fost stabilită pentru ultima jumătate a secolului al III-lea.[73]

3.4. Tradiţia Apostolică

Această lucrare este un document unic în cadrul literaturii creştine primare. Până la începutul secolului XX, ea nu a fost cunoscută decât cu titlul ei, care apare pe soclul unei statui descoperite la Roma în 1551, care îl înfăţişează pe Ipolit în costum de filosof, şezând pe un scaun. Inscripţia în limba greacă conţine ciclul pascal al lui Ipolit şi o listă a cărţilor mai însemnate ale sale. În prima jumătate a acestei liste, sunt menţionate următoarele două titluri:

Despre haruri (Peri harismatwn) şi Tradiţia apostolică (Apostolikh paradosis). Însă nici o lucrare cu acest titlu nu era cunoscută până la acea dată, şi nu era cert faptul dacă este vorba de o singură lucrare sau de două lucrări distincte ale aceluiaşi autor.

Când în 1848 Henry Tattam a editat o lucrare compozită compusă din Rânduiala bisericească apostolică, dintr-o altă lucrare necunoscută, denumită mai apoi Rânduiala bisericească egipteană şi dintr-o versiune a ultimei cărţi a Constituţiilor Apostolice, s-a pus pentru prima dată problema documentului central al acestei colecţii şi a raportului cu alte documente, care prezenta mari asemănări. În 1870 Daniel von Haneberg publică un nou document paralel Rânduielii bisericeşti egiptene, lucrare intitulată Canoanele lui Ipolit. Acelaşi paralelism a putut fi observat şi în cazul lucrării Testamentum Domini, editată de Rahmani în 1899. Sunt apoi descoperite şi alte traduceri paralele mai mult sau mai puţin prelucrate ale Rânduielii bisericeşti egiptene: cea sahidică în 1878, cea etiopiană în 1904 şi cea latină în 1900, care este cuprinsă în Palimpsestul de la Verona. De asemenea, asemănări cu Rânduiala bisericească egipteană indica şi un scurt text descoperit în 1856, un extras din cartea a 8-a a Constituţiilor Apostolice, numit Epitome a Constituţiilor Apostolice sau Constituţiile Sfinţilor Apostoli, [date] prin Ipolit. Acest document însă, păstrează faţă de sursa de inspiraţie o oarecare independenţă[74]. Astfel, la începutul secolului XX existau cinci documente paralele, evident înrudite:

1. Constituţiile Apostolice cartea a 8-a (limba greacă)
2. Epitome
3. Rânduiala bisericească egipteană (limba latină, limba coptă, dialectul sahidic şi bohairic, limba arabă şi etiopiană)
4. Testamentum Domini (limba siriacă)
5. Canoanele Sfântului Ipolit (limba arabă)

Soluţia definitivă referitoare la relaţia dintre aceste documente a fost dată în 1910 de E. Schwartz[75] şi confirmată de cercetările lui R.H. Connolly[76]. Cei doi liturgişti, independent unul faţă de celălalt, au ajuns la următoarele concluzii:

1. Documentul central de care depind toate celelalte lucrări este pretinsa Rânduiala bisericească egipteană, aşa cum s-a păstrat ea în colecţia numită Sinodosul alexandrin şi în mod parţial în palimpsestul de la Verona.

2. Acest document nu este altul decât Tradiţia apostolică a lui Ipolit, deoarece două din lucrările derivate (Epitome şi Canoanele lui Ipolit) poartă numele lui Ipolit şi datorită faptului că fragmentele latine ale textului de la Verona conţin un prolog care evidenţiază că lucrarea se referă la tradiţia apostolică iar cea precedentă face referire la harisme[77], ceea ce evident trimite la inscripţia de pe soclul statuii descoperite la Roma. Rămâne doar incertă personalitatea lui Ipolit.

Despre această personalitate datele pe care istoria bisericească le conservă sunt destul de confuze[78]. Ipolit apare ca un scriitor fecund de la începutul secolului al treilea, a cărui opere sunt amintite de Eusebiu de Cezareea, de Sfântul Irineu şi de Sfântul Fotie şi de alţii. Cât priveşte însă identificarea acestei personalităţi, cercetătorii s-au oprit fie la preotul Ipolit, martirizat în anul 235 şi sărbătorit în ziua de 13 august, fie la episcopul Portus Romanus, martirizat în anul 253 şi sărbătorit pe data de 22 august[79]. Lucrarea a fost datată ca fiind scrisă la Roma în jurul anului 215 al erei creştine[80], sau chiar în Alexandria sau în Siria[81]. Dat fiind faptul că originalul grec nu s-a păstrat, despre data probabilă a acestei scrieri pot vorbi doar mărturiile interne ale textului, aşa cum a fost el reconstituit de către Gregory Dix[82] şi Bernard Botte[83]. Lucrarea debutează cu un foarte scurt prolog, după care sunt redate câteva formulare de rugăciune pentru hirotonirea unui arhiereu, unui preot şi unui diacon. In cazul hirotoniei arhiereului lucrarea reproduce şi textul anaforalei pe care noul hirotonit urma să îl rostească dacă voia în cadrul Sfintei Liturghii, deşi îi era permisă improvizarea propriei rugăciuni euharistice. Urmează apoi reglementări privind conduita văduvelor, a citeţilor, a fecioarelor, a ipodiaconilor şi a celor ce aveau darul vindecărilor (cap. 11—15). Pe pagini largi apoi, în capitolele 16—23, Tradiţia Apostolică descrie întregul proces al iniţierii creştine, începând cu rânduiala primirii în catehumenat, după care se dă o listă de profesiuni incompatibile cu morala creştină, la care neofitul trebuia să renunţe după primirea lui în sânul Bisericii. Este redat apoi, ritualul baptismal atât pentru adulţi cât şi pentru copii, după care urmează ritualul mirungerii şi al împărtăşirii. Ultima

parte a lucrării (cap. 24—36), tratează despre alte subiecte referitoare la cultul Bisericii, cum ar fi modul în care se frânge pâinea euharistică, şi în care se desfăşoară o agapă creştină, timpurile rugăciunii zilnice, respectarea postului înainte de Paşti, modul primirii Sfintei Împărtăşanii, şi folosul folosirii semnului sfintei Cruci. Lucrarea se încheie prin îndemnul de a respecta toate cele propovăduite de Sfinţii Apostoli, singurul fapt care poate opri înmulţirea ereziilor.

Tradiţia Apostolică nu este o carte de cult propriu-zisă, însă conţine formulare euhologice aflate în uz în secolul al treilea. În ceea ce priveşte anaforaua euharistică, lucrarea descrie două celebrări: una legată de hirotonia unui arhiereu şi alta postbaptismală. Iată textele de interes liturgic major ale Tradiţiei Apostolice:[84]

Capitolul 4:

„După ce episcopul a fost hirotonit, toţi îi dau sărutarea păcii, salutându-l pentru că s-a făcut vrednic [de aceasta]. Apoi, diaconii trebuie să aducă darurile de jertfă şi episcopul, întinzând mâinile peste aceste daruri, împreună cu toţi preoţii să mulţumească, zicând:

— Domnul să fie cu voi (cu toţi)!

Şi tot poporul să răspundă: — Şi cu Duhul tău!

— Sus să avem inimile!

— Avem către Domnul!

— Să mulţumim Domnului!

— Cu vrednicie şi cu dreptate!

Apoi să continue (episcopul) spunând:

— Îţi mulţumim, Doamne, prin prea iubitul Tău Fiu Iisus Hristos, pe Care, în zilele acestea mai de pe urmă, ni l-ai trimis Mântuitor, Răscumpărător, şi Vestitor al voii Tale, El, Care este Cuvântul Tău nedespărţit, prin care ai făcut toate, şi întru Care ai binevoit; pe Care l-ai trimis din cer în sânul Fecioarei şi zămislindu-se, s-a întrupat şi s-a arătat ca Fiul Tău, născut din Duhul Sfânt şi din Fecioara; Care, împlinind voia Ta şi dobândindu-ţi un popor sfânt, şi-a întins mâinile sale, când a pătimit, pentru a elibera de suferinţă pe cei care au crezut întru Tine;

Şi când S-a dat la patima de bună-voie, pentru a distruge moartea, a rupe legăturile diavolului şi a călca în picioare iadul şi a aduce la lumină pe cei drepţi, şi a fixa hotarul (iadului), a arăta Învierea Sa, luând pâine, Ţi-a mulţumit, zicând: Luaţi, mâncaţi; acesta este Trupul meu, care se frânge pentru voi. De asemenea, şi paharul zicând: Acesta este Sângele meu, care pentru voi se varsă; Când faceţi aceasta, să o faceţi întru pomenirea mea.

Aducându-ne deci aminte de moartea şi de Învierea Sa, noi Îţi aducem această pâine şi acest potir, mulţumindu-Ţi pentru că ne-ai învrednicit să stăm înaintea Ta şi să-ţi aducem aceasta slujbă.

Şi ne rugăm să trimiţi Duhul Tău cel Sfânt peste darurile sfintei Tale Biserici; adunându-o pe ea într-unul, dă celor care participă la sfintele Tale Taine de a se împărtăşi, (altă variantă de traducere: adunându-i într-unul, dă celor care se împărtăşesc, de a se împărtăşi) spre

umplere de Duhul Sfânt pentru întărirea credinţei lor în adevăr, ca să Te lăudăm şi să Te mărim prin Fiul Tău Iisus Hristos, pentru că Ţie se cuvine laudă şi cinste împreună cu Duhul Tău cel Sfânt în sfânta Ta Biserică, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin!".

Capitolul 9, 3—5

Iar episcopul să mulţumească, aşa cum am spus mai sus. Nu este absolut deloc necesar ca el să rostească aceleaşi cuvinte pe care noi le-am reprodus, ca şi cum s-ar sili să recite din memorie, aducând mulţumire lui Dumnezeu; dar să se roage fiecare după cum poate. Dacă cineva este în stare să se roage destul de mult şi să rostească o rugăciune solemnă, este un lucru bun. Dar dacă cineva, când se roagă, spune o rugăciune scurtă (măsurată, limitată), să nu fie împiedicat, numai ceea ce rosteşte să fie cu adevărat ortodox.

Capitolul 21: Liturghia baptismală

Apoi darurile sunt aduse înainte episcopului de către diaconi. Acesta va mulţumi asupra pâinii, pentru (ca să fie) forma, (ceea ce grecii numesc antetipul) Trupului lui Hristos, şi asupra potirului, pentru ca el să fie chipul (pe care grecii o numesc homoioma-asemănarea) Sângelui, care s-a vărsat pentru toţi cei ce cred în El[85] (şi) asupra laptelui amestecat cu miere, pentru a indica împlinirea făgăduinţei făcute părinţilor noştri, în care El a vorbit de pământul din care curge lapte şi miere; în care, (pentru care) de asemenea, Hristos şi-a dat Trupul Său, prin care cei care cred sunt hrăniţi precum nişte copii mici, făcând dulce amărăciunea inimii prin dulceaţa cuvântului Său; asupra apei adusă ca ofrandă pentru a semnifica spălarea, pentru ca omul interior, care este sufletul, să primească acelaşi lucru ca şi trupul.[...]

Când a frânt pâinea, (episcopul), dând fiecăruia să spună: Pâinea cerească în Iisus Hristos. Iar cel care primeşte să răspundă: Amin.

Dacă nu sunt preoţi suficienţi, diaconii să ţină potirele şi să stea în ordine şi cu bunăcuviinţă: primul să ţină apa, al doilea laptele, al treilea vinul. Şi cei care primesc (Euharistia) gustă din fiecare din cele trei potire şi de fiecare dată, cel care va da, va zice: În Dumnezeu Tatăl Atotputernic. Cel care va primi va spune: Amin; apoi: În Domnul Iisus Hristos, (la care va răspunde: Amin) şi mai apoi: În Dumnezeu Duhul Sfânt şi Sfânta Biserică. El va spune: Amin. Se va face astfel pentru fiecare din cei care se împărtăşesc. După ce se va termina aceasta, fiecare se va sili a face fapte bune".

Anaforaua euharistică pe care o descrie Tradiţia Apostolică se remarcă prin concizia, sobrietatea şi caracterul ei pur hristologic, căci nu apare, ca în celelalte anaforale orientale, care au fost influenţate de Constituţiile Apostolice, o enumerare a tuturor binefacerilor lui Dumnezeu făcute neamului omenesc, ci, aici tema unică a formularului euhologic este opera de mântuire a Mântuitorului nostru Iisus Hristos[86]. Formal se pot distinge în această anafora şase părţi:

1. Dialogul introductiv: Sursum corda
2. Prefaţa

3. Cuvintele de instituire
4. Anamneza
5. Epicleza
6. Doxologia finală

Distincţia dintre aceste părţi nu este atât de evidentă ca în anaforalele de mai târziu, totuşi, structura de bază pe care acestea o au, poate fi regăsită cel puţin într-o formă embrionară în acest formular euhologic. Lipseşte doar Sanctusul, adăugat în anafora mai târziu şi dipticele, care în timpul lui Ipolit erau rostite înainte de sărutarea păcii (capitolul 21)[87]. Secţiunea epicletică este cea care a ridicat probleme, pe de o parte, datorită dificultăţii traducerii textului latin, în acest pasaj destul de confuz, pe de altă parte, datorită unei pnevmatologii foarte elaborate pentru anul 215.[88] În ceea ce priveşte prima problemă, cea filologică, textul greu de tradus al palimpsestului de la Verona:

„Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae in unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in r-pletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in veritate..."[89] se distinge prin cele trei părţi ale sale: 1. O cerere de trimitere a Sfântului Duh: (Et pettimus ... ecclesiae), 2. o propoziţie participială, care nu are complement: (in unum congregans) şi 3. o rugăciune pentru roadele împărtăşirii. Dificultatea vine de la faptul că participiul congregans se poate referi atât la ceea ce îl precedă (ecclesia) cât şi la ceea ce îi urmează (omnibus). La toate acestea se adaugă şi lipsa unei conjuncţii coordonatoare care să raporteze verbul des la propoziţia precedentă. Această stare de lucruri l-au făcut pe Gr. Dix să afirme că aici este vorba de o remaniere mai târzie, ce ar fi suferit-o textul, dat fiind faptul că Testamentum Domini, document derivat din această lucrare, nu are nici o invocare a Sfântului Duh[90]. Traducerea propusă de Dix este aspru criticată de Richardson[91] iar o reconstituire critică, bazată pe riguroase cunoştinţe filologice, o face B. Botte,[92] pornind de la varianta latină a textului de la Verona şi folosind formularul euhologic al Constituţiilor Apo tolice ca sugestie pentru alegerea cuvintelor. Iată textul propus de el: **kai axioumen se hopos aposteiles to Pneuma sou to hagion epi ten prosphoran tes ekklesias. Eis hen synagon, dos pasin tois metalabousin hagiois eis plerosin pneumatos hagiou pros babaiosin pisteos en aleteia.**

În propoziţia **eis hen synagon** participiul nu are complement. În mod frecvent însă, în limba greacă participiul poate să apară fără complement, mai ales, dacă acesta apare deja menţionat în context. Problema rămâne însă la ce se raportează această propoziţie participială (in unum congregans), la ceea ce o precede sau la ceea ce îi urmează? Dacă este raportată la propoziţia precedentă expresiei i se poate da o valoare finală. Pentru a exprima o idee finală, greaca clasică foloseşte în acest sens participiul futur, totuşi în koine în acelaşi sens este folosit şi participiul prezent. Traducerea atunci ar fi: „Te rugăm, trimite Duhul Tău cel Sfânt peste darul Bisericii, spre a o aduna într-unul (în unitate)." Botte şi Connolly raportează acest participiu la ceea ce urmează şi propun următoarea traducere: „Te rugăm, trimi-

te Duhul Tău cel Sfânt peste darul Bisericii. Adunându-i într-unul, dă, tuturor sfinţilor, care se împărtăşesc, (să se împărtăşească)[93] pentru a fi umpluţi de Duhul Sfânt, spre întărirea credinţei în adevăr". Această traducere corespunde şi teologiei lui Ipolit, care cunoscând deosebit de bine opera Sfântului Irineu, foloseşte în mod evident simbolismul boabelor de grâu adunate într-un singur aluat, ca imagine a unităţii Bisericii, care celebrează necontenit misterul euharistic[94]. În ceea ce priveşte problema doctrinală pe care o ridică epicleza Tradiţiei Apostolice s-a afirmat că ea ar fi o interpolaţie a secolului patru[95]. Totuşi, trebuie remarcat faptul că Sfântul Duh nu este invocat asupra darurilor, cum o fac anaforalele de mai târziu, ci, asupra credincioşilor, pentru unitatea lor, ceea ce nu se contrazice deloc cu teologia secolului al treilea.

Ceea ce se poate remarca privind textul integral al anaforalei Tradiţiei Apostolice este că el nu este o rugăciune fixă, invariabilă, ci, e te indicat ca model de urmat într-o celebrare euharistică. Episcopul este liber să improvizeze, şi nu este obligat să folosească o formulă memorizată. Modelul este dat spre a fi urmat, şi, esenţiale sunt pentru autor nu atât structura şi conţinutul anaforalei, cât corectitudinea învăţăturii de credinţă pe care o conţine textul. Această ultimă menţiune pare a fi cea mai importantă: conşti nt de valoarea învăţăturii ortodoxe, Ipolit este preocupat în primul rând ca erorile monarhismului şi a modalismului să nu apară în textul euharistic[96]. Astfel, în condiţiile în care în secolul al treilea rugăciunea euharistică nu era deplin fixată, însă viaţa Bisericii era tulburată de luptele împotriva ereziilor, principiul fundamental ce trebuia urmărit în oficierea Sfintei Liturghii a fost cel al păstrării nealterate a adevărului de credinţă. Cu timpul însă, odată cu marile definiţii dogmatice de la Efes şi Calcedon, textele euharistice ajung să fie fixate din ce în ce mai mult, ceea ce rămâne însă definitoriu şi în acest proces de fixare este acelaşi criteriu al ortodoxiei învăţăturii de credinţă. Anaforaua euharistică trebuia să oglindească adevărul nealterat al predaniei apostolice[97].

Rezumând, se poate afirma că anaforaua Tradiţiei Apostolice este un model de rugăciune euharistică aflat probabil în uz în secolul al treilea la Roma. Structura textului, temele lui fundamentale sunt o moştenire comună a Bisericii, sunt expresia tradiţiei apostolice primare continuu actualizate în pleroma ecclesială. Textul anaforal i este un model de urmat, şi nu este paradigma formularului euhologic primar. El a influenţat şi a facilitat compunerea altor texte euharistice, de unde şi valoarea şi importanţa lui pentru istoria Liturghiei în ansamblul ei.

3.5. Canoanele lui Ipolit

Deşi încă din secolul al XVII-lea a fost acordată atenţie acestei colecţii arabe de 38 de canoane, care se încheie cu un cuvânt conclusiv, ea a fost publicată doar în 1870 de Daniel von Haneberg[98], iar mai apoi, acest text a fost tradus în limba latină de Achelis, conţinând numeroase presupuneri nefondate ştiinţific. Acesta atribuie lucrarea aceasta

lui Ipolit şi ajunge la concluzia că această lucrare a fost originalul din care au derivat toate celelalte manuscrise conţinând material liturgic similar. Prin urmare, un interes mare a fost acordat acestui document, până când studiile făcute de Schwartz şi Connolly au demonstrat că lucrarea este în realitate mai mult un derivat al Tradiţiei Apostolice, datând din secolul V sau VI.

În 1956 însă, Bernard Botte susţine că lucrarea a fost compusă în Egipt, la mijlocul secolului al IV-lea[99], iar în 1966 René-Georges Coquin în prima ediţie critică a textului, urmează şi fructifică argumentele lui Botte, propunând astfel pe baza evidenţei interne o dată între 336 şi 340 pentru scrierea acestei lucrări[100]. Acest fapt face ca acest document să fie cel mai recent derivat al Tradiţiei Apostolice. Astfel atenţia continuă să fie şi mai mult îndreptată spre acest text, pentru că el constituie o importantă sursă pentru cunoaşterea vieţii bisericeşti a secolului patru, despre care puţine date se cunosc, dar şi pentru că el ar putea avea o contribuţie importantă în reconstruirea textului Tradiţiei Apostolice.

3.6. Constituţiile Apostolice

Aceasta este o lucrare compozită, cuprinzând în capitolele 1—6 Didascalia, în capitolul 7 Didahia, iar în capitolul 8 Tradiţia Apostolică împreună cu alt material. Toate aceste lucrări nu au fost simplu copiate, ci ele sunt masiv prelucrate. Este în mod general acceptat că lucrarea a fost scrisă în Siria, probabil în Antiohia, între anii 375—380. Este puţin probabil să fi fost redactată înainte de această dată, pentru că ea conţine referinţe privitoare la sărbătoarea Crăciunului, care abia atunci începuse a fi serbată separat de cea a Epifaniei, dar nici după această dată, pentru că pnevmatologia pe care o conţine este incompatibilă cu cea formulată la sinodul de la Constantinopol din 381.

Identitatea şi poziţia teologică a compilatorului a fost mult dezbătută[101]. Ortodoxia acestui document a fost pusă sub semnul întrebării chiar de la Sinodul Trulan (691—692), afirmându-se că opera originală apostolică a fost prelucrată şi falsificată de eretici. Sfântul Fotie, patriarhul Constantinopolului, a criticat întreaga compilaţie pentru arianismul ei.

În 1905 Funk editează întregul text al lucrării, folosind variantele textuale cele mai apropiate învăţăturii ortodoxe, susţinând că orice afirmaţie suspectă de erezie vine din sursele folosite de compilator.[102] C.H. Turner critică metodele de selectare a textelor folosite de Funk, afirmând şi demonstrând faptul că întreaga compilaţie este opera unui arian [103], iar Bernard Capelle demonstrează mai târziu că textul doxologiei care apare în Constituţiile Apostolice nu este forma originară a imnului, ci compilatorul a modificat această rugăciune adresată Mântuitorului Hristos, în una adresată Tatălui[104]. Din cauza similitudinilor de limbaj cu versiunea mai lungă a corespondenţei Sfântului Ignatie al Antiohiei, cercetările au stabilit că cel care a compilat Constituţiile Apostolice, a fost şi interpolatorul acestei corespondenţe[105]. Cele mai

recente contribuţii pentru stabilirea identităţii celui care a alcătuit această colecţie de texte le aduce Georg Wagner, care trasează paralele între Constituţiile Apostolice şi scrierile lui Eunomiu[106], Dieter Hageborn, care atribuie această compoziţie lui Iulian, un episcop eunomian, din Cilicia, autor al unui comentar al cărţii lui Iov, lucrare care prezintă mari asemănări cu Constituţiile Apostolice[107] şi de către Marcel Metzger, care preia ipoteza lui Hageborn arătând că deşi lucrarea episcopului Iulian este mai explicit ariană, decât Constituţiile Apostolice, totuşi această diferenţă se datorează faptului că aceasta din urmă este un text liturgic, structurat pe un material cultic tradiţional[108]. Metzger publică şi o nouă ediţie a textului, folosind o mai mare varietate de manuscrise decât a făcut-o Funk[109].

Constituţiile Apostolice conţin trei Liturghii: cea descrisă în cartea a doua este structurată, în linii generale, după cea descrisă în Didascalia; cea conţinută în cartea a şaptea este o reeditare şi amplificare a formularului liturgic al Didahiei, iar cea din cartea a opta este singurul text euharistic complet păstrat până în ziua de astăzi. Liturghia clementină, aşa cum este descrisă în cartea a opta, debuta cu 4 sau 5 lecturi biblice, dintre care primele două din Vechiul Testament, iar celelalte din Noul Testament. Primele trei lecturi erau făcute de anagnost, iar a patra, Evanghelia, de către diacon sau preot. Între lecturile din Vechiul şi cele din Noul Testament se cântau psalmi responsoriali de către cântăreţi şi popor. Îndată după citirea Evangheliei urma omilia sau predica. După terminarea ei erau rostite patru ectenii de către diacon, dintre care prima pentru catehumeni, a doua pentru energumeni, a treia pentru candidaţii la botez, şi a patra pentru penitenţi. Fiecare ectenie era urmată de câte o rugăciune rostită de episcop pentru fiecare din cele patru categorii de participanţi la slujbă. Cei care nu puteau lua încă parte la ritualul euharistic ieşeau succesiv din biserică, pe măsură ce erau binecuvântaţi de episcop.

După ieşirea penitenţilor, toţi cei rămaşi se sculau în picioare şi începea Liturghia credincioşilor, cu o nouă ectenie (ectenia mare) şi o rugăciune a episcopului pentru credincioşi, după care urma sărutarea păcii şi spălarea mâinilor liturghisitorilor. Se luau măsuri pentru asigurarea ordinii şi a liniştii în biserică. Diaconii aduceau apoi episcopului pâinea şi vinul, alese pentru Sfânta Jertfă, iar episcopul rostea asupra lor o lungă rugăciune euharistică, asemănătoare cu cea din anaforaua Sfântului Vasile cel Mare. Urma o nouă ectenie, o rugăciune citită de episcop ca pregătire pentru împărtăşire şi se făcea împărtăşirea, în timpul căreia se citea psalmul 33. Se rostea apoi o nouă ectenie şi o rugăciune de mulţumire după împărtăşire, apoi se făcea concedierea credincioşilor cu formula: Ieşiţi în pace[110].

Datorită complexităţii structurii acestei Liturghii, problema esenţială care a fost pusă de cercetători a fost aceea dacă rugăciunile Constituţiilor Apostolice au fost într-adevăr în uz în Biserica primelor veacuri. Unii liturgişti le-au considerat a fi „o Liturghie privată, elaborată pentru uzul personal".[111] Totuşi, chiar dacă această Liturghie a

fost folosită sau nu în cultul oficial al Bisericii, autorul ei nu a putut face abstracție de formularele liturgice aflate în uz în timpul său,[112] iar structura complexă a textului Liturghiei clementine din cartea a opta, ar putea fi mărturia unei sinaxe euharistice solemne, celebrate în marile sărbători, diferențiindu-se net de cele celebrate în zile obișnuite, având o structură mai modestă. Astfel, toate cele trei texte euharistice ale Constituțiilor Apostolice sunt valoroase pentru studiul liturgic și ele trebuie analizate în strânsă legătură cu cele din Tradiția Apostolică a lui Ipolit și cu cele din Testamentum Domini, fiind din aceeași familie de documente liturgice.

3.7. Epitome sau Constituțiile Sfinților Apostoli prin Ipolit

Această lucrare este constituită dintr-o serie de extrase din Constituțiile Apostolice 8 (1—2, 4—5, 16—28, 30—4, 42—6).[113] Două pasaje, unul, care reproduce rugăciunea pentru hirotonirea episcopului, și altul, care înfățișează rugăciunea pentru hirotesirea citețului, redau ceea ce pare să fi conținut originalul grec al Tradiției Apostolice.

3.7. Testamentum Domini

Acest document, alcătuind cartea întâia și a doua a colecției canonice numite Octateuhul clementin, nu este altceva decât o versiune lărgită a Tradiției Apostolice, plasată însă în contextul ultimelor indicații pe care Mântuitorul le-a dat ucenicilor Săi înainte de înălțarea Sa la cer. Ea a fost scrisă inițial în limba greacă, păstrându-se până azi doar traducerile în limba siriacă, etiopiană și arabă. Autorul nu se arată fidel surs ei folosite, căci, deși folosește textual documentul mai sus menționat, totuși interpolările și frazele proprii sunt atât de numeroase, încât, în multe locuri documentul diferă mult față de original. Textul propriu-zis al acestei rânduieli bisericești este introdus de o apocalipsă, astfel încât cele două cărți ale textului siriac din Octateuhul clementin conțin 74 de capitole de mărimi diferite:

Introducere: I. 1—3.
Apocalipsă: I. 4—13
Text de trecere: I. 14—18
Rânduiala bisericească: I.19—II.25
Concluzii: II. 26—27

Originalul grec a fost pierdut, iar analizele făcute textului se bazează pe traducerea siriacă a documentului făcută de patriarhul Ignatius Ephrem II Rahmani.[114] El a ținut cont de toate manuscrisele pe care le-a cunoscut, dar ediția sa nu poate fi numită una critică, căci noi o nouă familie de manuscrise a fost găsită, care, se pare că stă la baza textului acestei rânduieli bisericești găsit în Synodiconul vest sirian.[115] De asemenea, chiar dacă textul versiunii siriace poate fi stabilit, nu există nici o certitudine că el reproduce fidel originalul grec, dat fiind faptul că există și alte versiuni în limba arabă și în cea etiopiană, care diferă față de celelalte manuscrise. Aceste două, probabil derivă dintr-o versiune coptă mai veche.[116]

Cei mai mulţi cercetători sunt de părere că Testamentum Domini a fost scris în Siria, deşi Egiptul şi Asia Mică ar putea fi locul originii lui. Rahmani a sugerat că acest document a fost scris în secolul al doilea. Alţii au propus secolele IV—V. Recent, Grant Sperry White a propus originea acestei scrieri de a fi situată în a doua jumătate a secolului patru.[117]

5. Concluzii

Investigarea acestui subiect vast al Rânduielilor bisericeşti rămâne mereu deschisă. Multe din textele aflate în discuţie nu au încă o ediţie critică. Acest caleidoscop uriaş al vieţii cultice a Bisericii primare care apare în aceste documente nu cere doar cunoştinţe ştiinţifice pentru descifrarea lui, ci, mai ales, o integrare şi o incorporare sacramentală şi ascetică în pleroma ecclesială. Practica vieţii liturgice este cea care trebuie să încadreze orice încercare de analiză istoric-critică a documentelor. Numai astfel, ele îşi vor descoperi frumuseţea, coerenţa şi relevanţa lor.

Lect. CIPRIAN STREZA

Note bibliografice

1. A se vedea ediţia critică a textului Apologiei la E.J. Goodspeed, **Die ältesten Apologeten,** Göttingen 1914, p. 74—76; textele de interes liturgic ale Sfântului Iustin pot fi găsite, de asemenea, la J. Quasten, **Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima,** (=Florilegium Patristicum 7), Bonn 1935—1937, tomul I, p. 16—21 şi la Anton Hänggi, Irmgard Pahl, **Prex Eucharistica,** Fribourg 1968, p. 68—74.

2. K. Bihlmeyer, **Die Apostolischen Väter. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe,** (=Sammlung ausgewählter kirchen und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, 2. Reihe, 1. Heft, 1. Teil) Tübingen 1924, p. 5—6. 14; J.P. Audet, La Didache, **Instruction des Apôtres,** Paris 1958, p. 234—236; Anton Hänggi, Irmgard Pahl, **op. cit.,** p. 66—68.

3. Epistola către Corinteni 40, 1—3, la Annie Jaubert (ed), **Clement de Rome, Epitre aux Corintheins,** (=Sources chrétiennes 167). „Deoarece sunt cu adevărat prezente aici lucruri evidente, şi, plecându-ne spre profunzimile cunoaşterii dumnezeieşti, noi trebuie să facem cu rânduială, toate câte ne-a poruncit Stăpânul să le săvârşim la timpuri hotărâte".

4. Epistola către Smirneni 7, 1—2, în P.Th. Camelot, **Ignace d'Antiohe, Polycarpe de Smyrne, Lettres. Martyre de Polycarpe,** (=Sources chrétiennes 10) Paris 1969, p. 138—139: „Ei (ereticii) se opresc pe ei înşişi de la Euharistie şi de la rugăciune pentru că nu mărturisesc că Euharistia este Trupul şi Sângele Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Trup care a suferit pentru păcatele noastre şi, pe care în bunătatea Sa, Tatăl l-a înviat ... [...]. Este bine să vă depărtaţi de unii ca aceştia şi de a nu vorbi despre ei nici între voi şi nici în public, ci

de a vă alipi de profeți și, în mod special de Evanghelie, în care patima s-a arătat și învierea s-a împlinit".

5. Epistola către Filipeni 12, 1—3, la P. Th. Camelot, **op. cit.**, p. 192—193: „Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, Veșnicul Arhiereu, Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos să vă facă să creșteți în credință și în adevăr în toată blândețea și fără mânie, în răbdare și în îndelungă răbdare, în îngăduință și curăție, să vă facă parte cu toți sfinții... [...]. Rugați-vă pentru toți sfinții. Rugați-vă, de asemenea, pentru împărați, pentru conducători, pentru întâistătători și pentru cei care vă prigonesc și vă urăsc pentru dușmanii crucii, astfel ca roada voastră să fie văzută de toți și voi veți fi desăvârșiți în El".

6. Epistola 63, **Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 3**, pars 2, p. 713—714. Această scrisoare a Sfântului Ciprian este unica scriere antiniceană care tratează în mod exclusiv doar despre Sfânta Euharistie. Liturghia creștină apare descrisă ca o imitare a ceea ce a făcut Mântuitorul la Cina cea de taină: „pentru faptul că nu se cade a urma decât Domnului Iisus Hristos, noi trebuie de grabă să ascultăm și să facem ceea ce El a făcut și a poruncit să facem".

7. De praescriptione haereticorum 41, 1—2, la R.F. Refoulé și P. de Labriolle (ed), **Tertullien, Traité de la prescription contre les hérétiques**, (=Sources chrétiennes 46) Paris 1957, p. 146—147: „Nu trebuie să uit a descrie conduita ereticilor, cât este de ușuratică, terestră, pur umană, fără gravitate, fără autoritate, fără disciplină, întru totul potrivită credinței lor. Mai întâi, nu se știe cine este catehumen și cine este credincios; [...]. Atunci când chiar păgâni apar (în adunarea lor) ei dau cele sfinte câinilor și mărgăritarele, de altfel false, în gurile porcilor".

8. Commentarium in evangelium Matthaei 11, 14, P.G. 13, 949, 952: „hrana euharistică este sfințită prin cuvântul lui Dumnezeu și rugăciune, iar pentru cei care o gustă ea devine folositoare, conform cuvântului rostit asupra ei și credinței".

9. Caius Plinius Secundus, Epistola 10, 96—97, la Hans Lietzmann, **Kleine Schriften III. Studien zur Liturgie und Symbolgeschichte, zur Wissenschaftgeschichte**, Berlin, 1962, p. 48—52. Pliniu prezintă împăratului Traian informațiile obținute de la apostații anchetați, fără a putea stabili însă o imagine coerentă a unei adunări cultice creștine: „Ei susțin că toată greșeala și vina lor constă în aceea că aveau obiceiul să se adune într-o zi fixă [stato die], înainte de răsăritul soarelui [ante lucem], cântând alternativ un imn lui Hristos ca unui zeu, că se legau cu jurământ să nu făptuiască nici o crimă, nici un furt, nici o tâlhărie, nici un adulter și să nu își calce făgăduința, să nu refuze a înapoia ceea ce au primit. După aceea, ei se despărțeau spre a se aduna din nou pentru ca să ia împreună un aliment [cibum], de altfel, o hrană obișnuită și nevinovată". Un comentariu amplu pe marginea acestui text poate fi găsit la Pr. Prof. Petre Vintilescu, **Încercări de istoria liturghiei. I. Liturghia creștină în primele trei veacuri**, București 1930, p. 40—45.

10. Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, **Liturgica specială**, Bucureşti 1980, p. 179.

11. O prezentare clară a diferitelor versiuni şi traduceri ale Rânduielilor bisericeşti o face Paul Bradshaw în **The Search for the Origins of Christian Worship**, New York, Oxford, 1992, p. 80—82.

12. Textul critic „consacrat" este cel editat de F.X. Funk în **Didascalia et Constitutiones Apostolorum**, Paderborn 1905, p. 496—515.

13. **Geschichte des Kirchenrechts I** (Giessen 1843), p. 107—32.

14. **Die ältesten Quellen orintalischen Kirchenrechts I**, Leipzig 1891.

15. Henry Tattam, **The Apostolical Constitutions or the Canons, of the Apostles in Coptic with an English Translation**, London 1848.

16. **Didascalia Apostolorum syriace**, Leipzig 1854 = Osnabruck — Wiesbaden 1967.

17. **Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae** (Leipzig 1856), p. 1—23.

18. **DIDACHE TON DODEKA APOSTOLON**, Constantinopol 1883.

19. **Testamentum Domini nostri Jesu Christi**, Mainz 1899 = Hildesheim 1968.

20. **Didascaliae apostolorum fragmentum Veronensia latino. Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et aegyptiorum reliquiae**, Leipzig 1900.

21. **Die Canones Hippolyti**, Texte und Untersuchungen 6/4, Berlin 1891.

22. **Die apostolischen Konstitutionen, eine litterar-historische Untersuchung**, Rottenburg 1891 = Frankfurt 1970.

23. **The Ministry of Grace** (London 1901), p. 18—21. O viziune asemănătoare are şi A.J. Maclean, **The Ancient Church Orders** (Cambridge 1910), p. 141—73.

24. Eduard Schwartz, **Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen**, Strasbourg 1910; R. H. Connolly, **The So-called Egyptian Church Order and Derived Documents**, Cambridge 1916—1967.

25. Willy Rordorf — André Tuilier, **La doctrine des douze apôtres, (=Sources chrétiennes 248), Paris 1978, p. 11.** Pentru o amplă analiză a Didahiei şi pentru o vastă literatură secundară la această temă a se vedea: Kurt Niederwimmer, **Die Didache, (=Kommentar zu den Apostolischen Vätern 1)**, Göttingen, 1989, precum şi traducerea engleză: **The Didache. A Commentary Minneapolis, 1998;** Jean-Paul Audet, **La Didache; Instructions des apotres (Etudes bibliques)**, Paris, 1958; Luigi Clerici, **Einsammlung der Zerstreuten: Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9,4 und 10,5** (=Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 44); Münster, 1966); Stanislas Giet, **L'Enigme de la Didache** (=Publications de la Faculté des Lettres de l'Univerisité de Strasbourg 149), Paris, 1970; Robert A. Kraft, **Barnabas and the Didache** (=The Apostolic Fathers; A New Translation and Commentary 3), New York, 1965; Theodor Klauser, **Doctrina duodecim apostolorum, Barnabae epistula** (=Florilegium

Patristicum 1), Bonn, 1940; Umberto Mattioli, **La Didache, dottrina dei dodici apostoli, traduzione e note,** Roma, 1969; Arthur Vööbus, **Liturgical Traditions in the Didache** (=Proceedings of the Estonian Theological Society in Exile 16), Stockholm, 1968; Klaus Wengst, **Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet: Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert,** (=Schriften des Unchristentums 2) München 1984.

27. Philip Schaff, **The Oldest Church Manual, Called the Teaching of the Twelve Apostles** (2d ed.), New York, 1886, p. 23.

28. Enrico Mazza, **L'anafora eucaristica. Studi sulle origini.** (=Biblotheca „Ephemerides Liturgicae Subsidia" 62), Roma, 1962, p. 19; a se vedea şi mai recenta traducere engleză: **The Origins of the Euharistic Prayer,** (a Pueblo Book), Collegeville, Minnesota, 1995, p. 13.

29. Nilly Rordorf — André Tuilier, **op. cit.,** p. 17—18.

30. Richard Hugh Connolly, **Agape and Eucharist in the Didache,** Downside Review 55 (1937), p. 477—89.

31. Alfred Adam, **Erwägungen zur Herkunft der Didahe,** Zeitschrift für Kirchengeschichte 68 (1957) p. 47; Jean-Paul Audet, **La Didache . . .** p. 187—206; Willy Rordorf — André Tuilier, **op. cit.,** p. 96.

32. Aceasta este poziţia lui Joan H. Walker, expusă în: **A pre-Marcan Dating for the Didache: Further Thoughts of a Liturgist,** (=Studia Biblica 1978 III), Sheffield 1980, p. 403—411. Enrico Mazza, în **Didache 9—10: elementi per una interpretatione eucharistica,** Ephemerides Liturgicae 92 (1978), p. 393—419 şi în **Eucharistia di I Corinzi 10, 16—17 in raporto a Didache 9—10,** Ephemerides Liturgicae 100 (1986), p. 193—223, postulează o dată extrem de timpurie, respectiv înaintea anului 50 d.H., a scrierii Didahiei, datorită hristologiei şi pnevmatologiei simple, iudeo-creştine pe care o conţine acest document. La aceste opinii obiectează Paul Bradshaw, în **op. cit.,** p. 86, indicând că ceste concluzii nu pot fi acceptate, în condiţiile în care nu s-ar putea afirma cu certitudine existenţa în primele trei veacuri creştine a unei dezvoltări uniforme a creştinismului în toate regiunile în care acesta s-a răspândit, ceea ce ar împiedica o datare „standard" a acestui document, iar o hristologie mai puţin evoluată nu ar indica în mod necesar o perioadă foarte timpurie din istoria creştinismului.

33. Editarea critică a textului grec la J.P. Audet, **La Didache, Instruction des Apôtres,** Paris 1958, p. 234—236.

34. Anton Hänggi, Irmgard Pahl, **Prex Eucharistica, Fribourg** 1968, p. 66—68. Această structură a textului euharistic, care poziţionează bin cuvântarea vinului înaintea celei pronunţate asupra pâinii, este moştenită din ritualul cinei iudaice festale sau sabatice: la început era pronunţată o binecuvântare asupra unui pahar cu vin, prin care se separa timpul sacru de cel profan (J. Jeremias, **Die Abendmahlworte Jesu,** Göttingen, 1967, p. 21): urma apoi, la începutul mesei o binecuvântare asupra pâinii iar la sfarşitul ei se rostea asupra unui pahar cu vin binecuvântarea finală, birkat ha-mazon. Această schemă este fidel redată în Noul Testament de tradiţia mai veche lucanică [Lc. 22, 17—20] şi de

cea paulină [I Cor 10, 16—17], în care servirea mesei, prefaţată de binecuvântarea unui pahar cu vin, separă cele două binecuvântări rostite asupra pâinii (la început) şi asupra pâinii (la început) şi asupra vinului (la sfârşit, la pronunţarea birkat ha-mazon). Foarte curând însă, ritualul binecuvântării pâinii, mai sărac în conţinut şi, practic, fără structură a asimilat în binecuvântarea finală, apărând astfel, un ritual euharistic unitar, aşa cum este menţionat, fără adaosul primului pahar, în toate celelalte texte de instituire a Euharistiei. (L. Ligier, **From the Last Supper to the Eucharist**, în Lancelot Sheppard (ed.), **The New Liturgy**, Londra, 1970, p. 119). Structura aceasta lucanică şi paulină, întâlnită şi în Didahia, a fost foarte puţin în uzul liturgic, deoarece relatarea din I Cor 11, 23—26 este deja configurată pe succesiune pâine-vin, care se va impune mai apoi în toate anaforalele de mai târziu. (Enrico Mazza, **L-anafora eucaristica . . .**, p. 42).

35. **Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirch nverfassung und des Kirchenrechts** (Texte und Untersuchungen 2.1, 2) 1884; repr. Berlin, 1991).

36. **Mysterium und Agape: Du gemeinsamen Mahlzeiten in der Alten Kirche**, Gotha, 1927, p. 105—107, 126—128 şi următoarele:

37. Die ältesten Pascharituale der Kirche, Did 1—10, und das Johannesevangelium (=Johanneische Studien 1); Paderborn, 1929, p. 102—111.

38. **The Eucharistic Prayer of the Didache**, Journal of Theological Studies 36 (1995) 259—61.

39. **The Didache**. Journal of Theological Studies 39 (1938) p. 374, 386—87.

40. **The Teaching of the Twelve Apostles, Commonly Called the Didache**, in indem, **The Early Christian Fathers** (=Library of Christian Classics 1), Philadelphia, 1953; repr. New York, 1970, p. 161—79.

41. **I Padri apostolici, vol. 1: Dottrina degli Apostoli-San Clemente Romano-Lettera di Barnaba. Introduzione-Traduzione-Note** (Corona Patrum Saleziana, Series Graeca 7), Turin, 1940 p. 21.

42. **The Didache's Quotatotions and the Synoptic Gospels**, New Testament Studies 5 (1958—59) p. 26—27.

43. R.A. Kraft, **op. cit.**, p. 168.

44. **Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie**, (=Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Berlin 1955, p. 230—238.

45. **Liturgie der christlichen Frühzeit, bis auf Gregor den Grossen**, Freiburg, 1967, p. 49—52.

47. **The Shape of Liturgy**, Londra, 1970, p. 90.

48. **The Riddle of the Didache: Fact or Fiction, Heresy or Catholicism?**, Londra, 1938, p. 197—207.

49. Paul Drews, **Untersuchungen zur Didache**, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 5 (1904), p. 74—79.

50. **Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur**, vol. 3, Erlangen, 1881—1884, p. 293—

298: „Rugăciunile din Didahia 10 constituie trecerea de la agapă la sacramentul propriu-zis".

51. **Die Mahlgebete der Didache,** Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 37 (1938), p. 126—127.

52. **Încercări de istoria Liturghiei. I. Liturghia creştină în primele trei veacuri,** Bucureşti, 1955, p. 230—238.

53. **Theology of the New Testament,** New York, 1951—55, vol. I, p. 151.

54. **Die Abendmahlsworte...,** p. 241—245.

55. **La doctrine des douze apotres... p. 40—41.**

56. **La Didache...,** p. 372—377; 405—407.

57. **Liturgical Traditions in the Didache** (=Proceedings of the Estonian Theological Society in Exile 16) Stockholm: Estonian Theological Society in Exile, 1968.

58. **Über einige Probleme der Didache-Überlieferung,** in idem, **Frühkirche, Judentum und Gnosis: Studien und Untersuchungen,** Roma, Freiburg, Viena, 1959, p. 168—171. În opinia lui Peterson, în spatele textului lui Briennios s-ar putea vedea urmele unor rugăciuni egiptene străvechi. Aceste formulare euhologice ar fi fost preluate de compilatorul versiunii lui Briennios şi abreviate la nivelul rugăciunilor pronunţate la o agapă.

59. J. Betz, **The Euharist in the Didache,** în Jonathan A. Draper (ed.), **The Didache in Modern Research,** (=Arbeiten zur Geschichte des Judentums und des Urchristentums 37), Leiden 1996, p. 251—253.

60. **Didache (Apostellehre)...,** p. 43—56.

61. L. Bouyer, **Eucharistie. Théologie et spiritualité de la priere eucharistique,** Tournai, 1968, p. 120.

62. E. Mazza, **L'anafora eucaristica...,** p. 40—44: „Kidduş este ritualul prin care iudeul pios dedica lui Dumnezeu sabatul sau o zi de sărbătoare. El era plasat la începutul mesei şi se compunea din două binecuvântări: una asupra vinului şi alta asupra pâinii, urmată eventual şi de o a treia, care prefaţa sărbătoarea care urma".

63. Referitor la centralizarea acestei teme în creştinismul primar a se vedea: L. Clerici, **Einsammlung der Zerstreuten: Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Furbittefur die Kirche in Didache 9,4 und 10,5** (=Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 44), Münster, 1966.

64. Sensurile fundamentale ale verbului empiplemi la diateza medio-pasivă sunt: a fi umplut, a se umple, a fi săturat, a se sătura, cf. cu G.E. Beseler, **Griechisch-Deutsch Schulwörterbuch,** Leipzig 1886, p. 244.

65. A. Bouley, **From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts.** (=The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity 21), Washington, 1981, p. 97.

66. **Eucharistie...**, p. 119. Autorul marchează cu litere italice fazele pe care le consideră a fi adaosurile creştine la formularul iudaic folosit.

67. **De la Berakah a l'Eucharistie, une question a réexaminer,** Maison-Dieu 125 (1976), p. 11—39.

68. A se vedea amănunţita analiză a binecuvântării după cină (birkat ha-mazon) şi comparaţia ei cu Didahia 10 la L. Finkelstein, **Birkat ha-mazon,** Jewish Quarterly Review 19 (1928—29), p. 211—262.

69. L. Ligier, **Les origines de la priere eucharistique: de la Céne du Seigneur a l'Euharistie,** Questions liturgiques 53 (1972), p. 194.

70. Sebastian Brock, **The Liturgical Portions of the Didascalia,** Grove Books, Bramcote Nottingham, 1982, p. 4.

71. A se vedea ultima traducere: Arthur Vööbus, **The Didascalia Apostolorum in Syriac,** Corpus Scriptorum Orientalium 401, 402, 407, 408; Scriptores Syri 175, 176, 179, 180, Louvain 1979; bibliografie şi literatură secundară la B. Altaner, **Patrologie** (9th edn, Freiburg 1978), p. 85, 558; Paul F. Bradshaw, **Kirchenordnungen II: Altkirchliche,** Theologische Realenzykopädie 18 (Berlin 1989), p. 666.

72. Paul Bradshaw, **The Search for the Origins of Christian Worship, Sources and Methods for the Study of Early Liturgy,** New York, Oxford, 1992, p. 88.

73. Nu există editare recentă a textului acestei lucrări, iar singurele studii recente sunt ale lui Alexandre Faivre, **Le texte grec de la Constitution ecclesiastique des apotres 16—20 et ses sources,** Revue des Sciences Religieuses 55 (1981), p. 31—42; şi Arthur Vööbus, **Die Entdeckung der ältesten Urkunde für die syrische Übersetzung der Apostolische Kirchenordnung,** Oriens Christianus 63 (1979), p. 37—40. Pentru ediţii mai vechi ale textului şi studii a se vedea: P. Bradshaw, **Kirchenordnungen,** p. 666—7.

74. Bernard Botte, **La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte,** (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), Münster 1963, p. X.

75. **Über die pseudoapostolischen Krchenordnungen,** Strasbourg 1910.

76. **The So-called Egyptian Chrch Order and Derived Documents,** (Text and Studies VIII, 4), Cambridge 1916.

77. Autenticitatea acestui prolog este confirmată de Consttuţiile Apostolice şi de versiunea etiopiană a documentului: B. Botte, **La Tradition apostolique de saint Hippolyte...**, p. XI.

78. O documentare completă la acest subiect poate fi găsită la G. Bovini, **Sant' Ippolito dottore e martire del III secolo,** Rome 1943.

79. A se vedea detaliata expunere a lui J. M. Hanssens, în **La Liturgie d'Hippolyte, ses documents, son titulaire, ses origines et son caractere,** Roma 1959, ed a doua 1965, (Orientalia Christiana Analecta 155), p. 247—350.

80. Vastă bibliografie şi literatură secundară la acest subiect oferă Jean Magne, **Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis**

des saints Apotres (Paris 1975), p. 193—225. De asemenea, a se vedea: Altaner, **Patrologie,** p. 82—4, 557—8; Bradshaw, **Kirchenordnungen...,** p. 668; O ipoteză împotriva atribuirii Tradiției Apostolice lui Ipolit prezintă Marcel Metzger, în **Nouvelles perspectives pour la pretendue Tradition apostolique,** Ecclesia Orans 5 (1988), p. 241—59.

81. Ritualul cultic pe care îl înfățișează Tradiția Apostolică prezintă însă mai multe asemănări cu cel conservat în tradiția răsăriteană, edcât cu cel pe care îl păstrează tradiția apuseană. A se vedea: Erich Segelberg, **The Benedictio Olei in the Apostolic Tradition of Hippolytus,** Oriens Christianus 48 (1964), pp. 268—81.

82. **The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus,** London 1937, 2nd edn 1968.

83. **La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte,** (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), Münster 1963; A se vedea, de asemenea, G.J. Cuming, **Hippolytus. A Text for Students,** (=Grove Liturgical Study 8), 1976.

84. Gregory Dix, **The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus,** London 1937, 2nd edn 1968, p. 4—9; 18—19. Bernard Botte, **La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte,** (=Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), Münster 1963, p. 11—17; 28—29; Anton Hänggi, Irmgard Pahl, **Prex Eucharistica,** Fribourg 1968, p. 80—81.

85. Aici textul latin al palimpsestului de la Verona diferă față de versiunea boharică prin unele glose ale traducătorului, Botte, **La Tradition Apostolique...** p. 54—55.

86. Bernard Botte (ed.), **Hippolyte de Rome, La Tradition Apostoliqhe,** (=Sources Chrétiennes 11 bis), Paris 1946, p. 22.

87. Bernard Botte, **La tradition Apostolique de Saint Hippolyte...** p. 55.

88. O reconstituire a textului epiclezei încearcă R.H. Connolly, **The Euharistic Prayer of Hippolytus,** în Journal of Theological Studies 39 (1938), p. 350; H. Lietzmann, **Messe und Herrenmahl,** Bonn, 1926, p. 80; G. Dix, **The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus,** London 1937, 2nd edn 1968, p. 75—78; C.C. Richardson, **The So-Called Epiclesis in Hippolytus,** The Harvard Theological Review 40 (1947), p. 101—108.

89. Bernard Botte, **La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte...** p. 33.

90. G. Dix, **The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus,** London 1937, 2nd edn 1968, p. 75—79; în lucrarea sa **The Shape of Liturgy,** Westminster, 1944, p. 158, el susține că textul epiclezei **Tradiției Apostolice** a suferit o remaniere în secolul patru, și rezolvă greutățile gramaticale prin eliminarea propoziției: Et petimus un mittas spiritum tuum sanctum in oblationen sanctae ecclesiae, propunând traducerea următoare: **„Noi te rugăm să dai tuturor sfinților care se împărtășesc, să fie uniți cu Tine, spre umplere cu Duhul Sfânt..."**

91. **The So-Called Epiclesis in Hippolytus,** The Harvard Theological Review 40 (1947), p. 101—108.

92. **L'epiclese de l'anaphore d'Hippolyte,** Recherches de Théologie ancienne et mediévalé 14 (1947), p. 24[illegible]—251.

93. Aici se poate deduce din metalabousin infinitivul metalabein, pe care autorul a considerat a fi nepotrivit de a-l aminti.

94. A se vedea pe larg dezbătută această temă la Luigi Clerici, **Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9.4 und 10.5,** Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 44, Münster, 1966.

95. O analiză detaliată a discuţiilor despre epicleza Tradiţiei Apostolice poate fi găsită la G.J. Cuming (ed.), **Essays on Hippolytus,** Bramcote, Notts., 1978, (=Grove Liturgical Study 15), p. 39—51; A se vedea, de asemenea, Idem, **Hippolytus: a Text for Students,** (=Grove Liturgical Study 8), Bramcote, Nottingham 1976; E.C. Ratcliff, **The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora,** Journal of Ecclesiastical History 1 (1950), p. 29—36.

96. Bernard Botte, **Tradition Apostolique et canon romain,** La Maison Dieu 87 (1966), p. 57.

97. Allan Bouley, **From Freedom to Formula. The Evolution of the Euharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts,** (Studies in Christian Antiquity 21), Washington, 1981, p. 125.

98. **Canones S. Hippotyli arabice,** Munich 1870.

99. Bernard Botte, **L'origine des Canons d'Hippolyte,** in **Melanges en l'honneur de Mgr Michel Andrieu** Strasbourg 1956, p. 53—63.

100. René-Georges Coquin, Les Canons d'Hippolyte, Patrologia Orientalis 31/2, 1966; Traducere în engleză a textului bazat pe această ediţie, la Paul F. Bradshaw, **The Canons of Hippolytus,** (Alcuin/Grove Liturgical Study 2), 1987.

101. A se vedea M. Metzger, **Les Constitutions apostoliques,** (=Sources Chrétiennes 320, 329, 336), Paris, 1985—7; Louis Bouyer, **Eucharistie. Theologie et spiritualité de la priere eucharistique,** Tournai, 1968, p. 239—269; H. Lietzmann, **Messe und Herrenmahl,** (=Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Berlin 1955, p. 24—26, 50—51, 68—69.

102. F.X. Funk, **Didascalia et Constitutiones Apostolorum,** 2 volume, Paderborn 1905 = 1979; traducerea engleză bazată pe această ediţie la James Donaldson, **Constitutions of the Hoty Apostles,** Edinburgh 1886/New York 1926, p. 387—505.

103. C.H. Turner, **A Primitive Edition of the Apostolic Constitutions and Canons,** Journal of Theological Studies 15 (1913), p. 53—65; Idem, **Notes on the Apostolic Constitutions,** Journal of Theological Studies 16 (1914), pp. 54—61, 523—38; 21 (1920), p. 160-8.

104. Bernard Capelle, **Le texte du „Gloria in exclesis",** Revue d'histoire ecclesiastique 44 (1949). p. 439—57.

105. Bibliografia la acest subiect la Altaner, **Patrologie,** p. 256.

106. Georg Wagner, **Zur Herkunft der apostolischen Konstitutionen,** in **Melanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte OSB,** Louvain 1972, p. 525—37.

107. Dieter Hageborn, **Der Hiobkommentar des Arianers Julian** (Berlin 1973), pp. XXXVII—LVII.

108. Marcel Metzger, **La theologie des Constitutions apostoliques par Clement,** Revue des Sciences Religieuses 57 (1983), p. 29—49, 112—22, 169—94, 273—94.

109. M. Metzger (ed.), **Les Constitutions apostoliques,** (=Sources Chrétiennes 320, 329, 336), Paris, 1985—7; Traducere parţială în limba engleză la W. Jardine Grisbrooke, **The Liturgical Portons of the Apostolic Constitutions: A Text for Students,** Alcuin/Grove Liturgical Study 13—14, 1990.

110. Rânduiala Liturghiei clementine este descrisă de Pr. Prof. Ene Branişte în **Liturgica specială...,** p. 180—181 şi de R.C.D. Jasper şi G.J. Cuming în **Prayers of the Eucharist: Early and reformed,** New York, 1987, p. 100—113.

111. H. Leclerq, **Dictionnaire d'Archeologie chretienne et de Liturgie,** tomul III, col. 2749 şi 2750, Paris, 1901—1953.

112. Marcel Metzger, Les deux prieres eucharistiques de Constitptions Apostoliques, Revue des Sciences Religieuses 45 (1971), p. 77.

113. Text la Funk, **Didascalia et Constitutiones Apostolorum** II, p. 72—96. Pentru alte detalii, a se vedea Botte, **Tradition apostolique...,** p. XXV—XXVI; Hanssens, **La Liturgie d'Hippolyte...** I, p. 78—9.

114. **Testamentum domini nostri Jesu Christi,** Moguntiae, 1899; a se vedea traducerea engleză: James Cooper & A. J. Maclean, **The Testament of Our Lord Translated into English from the Syriac,** Edinburgh 1902; precum şi traducerea parţială, cu bibliografie şi literatură secundară, la Grant Sperry-White, **The Testamentum Domini: A Text for Students,** (Alcuin Grow Liturgical Study 19), Bramcote Nottingham 1991.

115. Arthur Vööbus, (ed.), **The Synodicon in the West Syrian Tradition,** Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 367, 368; Scriptores Syri 161, 162, Louvain 1975.

116. P. Bradshaw, **The Search...,** p. 96.

117. Grant Sperry-White, **The Testamentum Domini...,** p. 6.

ASPECTE PRIVIND ACTIVITATEA PASTORAL-MISIONARĂ A PROTOSINGHELULUI NICODIM MĂNDIȚĂ ÎN MITROPOLIA ARDEALULUI 1926—1934

Printre călugării care au desfășurat în Episcopia Clujului, în perioada interbelică, o intensă activitate pastoral-misionară se numără și Părintele Nicodim Măndiță. Nu știm ce l-a determinat să părăsească Moldova[1] și să se înroleze ca preot misionar în Transilvania, în eparhia Clujului, dar activitatea dânsului a fost benefică pentru credincioșii din parohiile pe care le-a avut în grijă în perioada celor aproximativ nouă ani de păstorie în Transilvania (17 ianuarie 1926 - 1 august 1934).

Prima parohie pe care Părintele Măndiță a primit-o în administrare a fost Pâclișa, tractul (protopopiatul) Alba-Iulia. Preotul acestei parohii, Nicolae Cado, murise la 21 iulie 1925, la vârsta de 71 de ani, după 48 de ani de preoție.[2] Parohia Pâclișa a fost scoasă la concurs[3] dar până la expirarea termenului pentru concurs nu s-a prezentat nici un preot cu pregătirea necesară pentru ocuparea acestui post. Cu toate că s-a publicat pentru a doua oară concursul în „Renașterea", candidații ezitau să-și depună cererile. Aceasta în primul rând datorită faptului că în parohie exista o comunitate neoprotestantă, formată din aproximativ 60 de baptiști (bărbați și femei, în afară de copii).

Într-o scrisoare adresată Consiliului Eparhial din Cluj, la 22 noiembrie 1925, membrii comitetului parohial din Pâclișa își exprimau îngrijorarea asupra situației în care se găseau credincioșii din această parohie vacantă. *„Poporul este dezbinat în două părți, parte este religia veche greco-ortodoxă, iar parte au rătăcit la secta baptistă (pocăiți) din cauza fostului paroh, părintele Cado Nicolae, care și era de cl. II însă nu își avea demnitatea de preot în această comună, în situația care se găsea, fiindcă nu se interesa niciodată pentru a aduce poporul la vechea credință ortodoxă. Așa că dacă Onoratul Oficiu nu va impune un alt preot, poporul e gata să se rătăcească cu totul de la vechea credință".*[4]

Parohia Pâclișa a rămas vacantă până la data de 17 ianuarie 1926,[5] când postul de administrator a fost ocupat de ieromonahul Nicodim Măndiță, venit de curând în Mitropolia Ardealului. Consiliul Eparhial al Episcopiei Clujului îl trimite imediat la Pâclișa, „unde sunt pocăiți", cunoscut fiind zelul dânsului în activitatea misionară așa cum a dovedit-o și în Mitropolia Moldovei. În Moldova publicase deja o serie de broșuri moralizatoare, iar în Ardeal de asemenea.[6] A făcut comandă la magazinul de cărți al Mitropoliei din Sibiu ca să i se trimită cărți, broșuri, icoane pe care le-a împărțit credincioșilor ortodocși din Pâclișa expuși prozelitismului agresiv al consătenilor lor baptiști.[7]

Despre agresivitatea baptiştilor din Pâclişa cât şi despre buna pregătire şi strategie misionară pe care a avut-o păr ntele Nicodim putem afla din lungul raport adresat, la 11 august 1926, Protopopului de Alba-Iulia, Alexandru Baba, de către câţiva consilieri parohiali din Pâclişa, care se plâng de atitudinea primarului sectar Petru Iosa, ce simpatiza cu baptişt:i (vezi anexa nr. 1).

Acest primar i-a făcut multe zile negre atât părintelui Măndiţă cât şi cred'ncioşilor ortodocşi din Pâclişa. La 12 iulie 1927 aceştia se plângeau Episcopiei de atitudinea primarului Petru Iosa şi a celorlalţi sectari: *„După ce s-a văzut primar şi stăpân pe oficiul primăriei acestei comune, sectarii sub protejarea lui au început a propaga învăţătur le lor greşite şi a lovi în aşezămintele Sfintei noastre Biserici Ortodoxe. Obrăznicia sectarilor a mers aşa de departe încât au venit chiar în ograda bisericii şi ne-a batjocorit preotul îna'ntea noastră a tuturor. În scurte cuvinte în toată vara trecută, în parohia noastră a fost un iad"* (vezi anexa nr. 2).

Sectar fiind, primarul Petru Iosa, făcea anumite favoruri în problemele administrative tovarăşilor săi baptişti, neglijând majoritatea sătenilor care erau ortodocşi. Nemulţumirea creştea mereu. Punctul culminant a fost momentul când primăr a a concesionat baptiştilor un teren în faţa şcolii din Pâclişa pentru construirea unei „case de rugăciune".[8] Părintele Mănditā împreună cu consilierii au protestat în repetate rânduri. Protopopiatul în colaborare cu Prefectura au luat toate măsurile necesare pentru anularea autorizaţiei de construcţie, pentru a se împ edica astfel edificarea „casei de rugăciune". Într-o scrisoare confidenţială, din 13 noiembrie 1926, pe care prefectul judeţului Alba, dr. Ioan Coşută, o adresa episcopului Nicolae Ivan, se precizează că deja s-au luat măsuri pentru înlăturarea primarului sectar din Pâclişa şi a celor 3 consilieri locali (baptişt).[9]

După o anchetă riguroasă făcută de către reprezentanţii Prefecturii la Pâclişa, în data de 23 noiembrie 1926,[10] prin actul nr. 22667 se ia următoarea decizie: *„Închiderea case: de rugăciune a sectarilor din Pâclişa şi li se interz ce orice întrunire în aceste case precum şi în case particulare sau în aer liber nefiind admisă nici o întrunire mai mare de 3 membri. Se interzice prozelitismul, cercetarea sectarilor de către oricare predicator şi intrarea lor în alte comune în număr mai mare de doi sau trei. Se anulează autorizaţia de edificare pentru casa de rugăciune şi se suspendă primarul comunei, Petru Iosa, împreună cu consilieri: sectari care se invalidează din consiliu"*.[11]

În ajunul Crăciunului, părintele Nicodim Mănditā în numele credincioşilor parohie: Pâclişa, trimite episcopului Nicolae Ivan, o telegramă de mulţumire: *„Oile cuvântătoare din Pâclişa, scăpate din gurile lupilor hrăpăreţi, mulţumind lui Dumnezeu pentru toate, se adună înflăcărate de sfântă dragoste fiască şi vă urează sănătate, putere, ani mulţi şi Sărbători fericite"*.[12]

La doar câteva luni baptiştii din Pâclişa au profitat de schimbarea regimului politic din ţară şi s-au înscris în Partidul Liberal, recăpătân-

du-şi astfel drepturile pierdute. Din raportul protopopului de Alba-Iulia, Alexandru Baba, adresat la 11 iulie 1927, Episcopiei Clujului, observăm care era situaţia în această parohie: „... *Se întâmplă însă că în campania electorală din primăvară, după ce guvernul Averescu a demisionat şi cu el şi prefectul judeţului D-l Dr. Ioan Cuşută, care făcuse reale servicii Bisericii Ortodoxe prin ţinuta sa demnă faţă de biserică şi stat în raport cu sectarii, prezentându-se în comună avocatul unit Dr. Ioan Colbazi din Alba-Iulia, a vestit sectarilor că dacă ei se vor organiza în Partidul Liberal, le va ajuta ca să-şi recapete drepturile pierdute şi le va umbla de rând să-şi poată edifica casa de rugăciune. Zis şi făcut! Sectarii s-au înscris în Partidul Liberal, primarul ortodox Dumitru Oană a fost suspendat şi a fost iarăşi reintegrat în postul de primar sectarul Petru Iosa, iar sectarii ţin întruniri şi fac prozelitism nepermis în comună, având autorizaţia prefecturii... preotul Nicodim Măndiţă complet dezolat şi dezarmat în faţa evenimentelor tragice ce se desfăşoară în parohie pe tema sectarilor, adânc mâhnit şi-a înaintat în faţa poporului duminică în 10 iulie a.c. [1927] demisia, ceea ce va avea urmări dezastruoase pentru viitorul bisericii ortodoxe din Pâclişa, ale cărei interese au fost bine apărate prin munca intensivă ce a desfăşurat acest preot harnic...*"[13].

Cu toate că Părintele Măndiţă, din prea multă mâhnire, şi-a propus să părăsească Pâclişa, va mai rămâne totuşi în această parohie aproape un an, până la începutul lunii mai, 1928. Din cauza problemelor de sănătate mai ales, şi a supărărilor pricinuite de către sectarii din Pâclişa, va cere în repetate rânduri numirea într-o altă parohie „cât mai depărtată". La 3 mai 1928 Consistoriul Eparhiei Clujului îi aprobă cererea de a se transfera, numindu-l administrator în parohia Ciceu-Hăşmaş, protopopiatul Dej. Deja la 27 mai a fost introdus în Hăşmaşu-Ciceului.[14] Parohia Pâclişa începând cu data de 25 mai 1928 a fost declarată vacantă şi dată în administrare preoţilor din Oarda de Jos: Ioan Handa şi Evghenie Brânzescu. La 26 octombrie postul vacant de paroh în Pâclişa va fi ocupat de ieromonahul Ivistion Sava de la Mânăstirea Stânişoara, jud. Argeş.[15]

Părintele Nicodim Mănditţă la începutul activităţii sale ca preot slujitor în Ardeal a avut destule greutăţi şi cu credincioşii ortodocşi din Pâclişa care s-au adaptat uneori mai greu exigenţelor impuse de sfinţia sa, care era obişnuit cu rânduiala tipiconală din Moldova sau Muntenia. Cu greu a acceptat, de exemplu, împărţirea „Paştilor" (pâinea şi vinul binecuvântate) în noaptea Învierii,[16] tradiţie care se păstrează, în toată Transilvania, până astăzi, practică neîntâlnită la credincioşii din Ţara Românească şi Moldova. De asemenea a rămas consternat de jocurile, niţel primitive într-adevăr, practicate în serile de la priveghiul mortului. A scris chiar un articol pe această temă în săptămânalul Episcopiei Clujului „Renaşterea"[17] înfierând aceste practici şi considerându-le „obiceiuri păgâneşti".[18] Încerca astfel, să-i atenţioneze şi pe ceilalţi preoţi din Ardeal pentru a înlocui aceste obiceiuri care degenerau în comportamente străine de spiritualitatea ortodoxă, cu rugăciunea mai deasă pentru sufletul celui răposat, inclusiv în serile de la priveghi.

Credincioșii din Pâclișa au regretat mult plecarea părintelui Nicodim Măndiță din mijlocul lor. Iată un fragment din cererea adresată Episcopiei Clujului, la 5 iunie 1928, la scurt timp după plecarea sfinției sale: *„Noi parochieni ai comunei Pâclișa vă rugăm să binevoiți a ne lăsa de Păstor pe Părintele Nicodim Măndiță până să capătă preot în comună sau provisor... că stăm ca oile în gura lupilor din cauza sectarilor care strigă în gura mare după noi. Noi știm că Părintele Nicodim Măndiță și-a dat demisia, dar nu știm pentru ce. Noi știm că neplăceri a suferit Părintele Nicodim din partea sectarilor... În cauză că nu se poate să rămână Părintele Nicodim în comună până să capătă preot definitiv să binevoiți a ni-l lăsa pe Părintele Nicodim să vină o dată într-o lună de zile să slujească o duminică și să ne mai dea învățături folositoare de suflet“.*[19]

La un an după plecarea Părintelui Mănditã din Pâclișa, toate rânduielile erau păstrate după tipicul cu care sfinția sa și-a obișnuit credincioșii. La 23 septembrie 1929 preotul misionar al Eparhiei Clujului, Gheorghe Oprean, care slujise în biserica din Pâclișa, raporta episcopului Nicolae Ivan că „atât Utrenia cât și Proscomidia și Liturghia au fost făcute după cel mai amănunțit tipic, încât întreaga slujbă a ținut exact 4 ore. Eu am voit să prescurtez unele părți din Utrenie, dar părintele [ieromonahul Ivistion Sava - n.n.] a spus că așa și-a obișnuit credincioșii și apoi am lăsat așa...“.[20] Un amănunt semnificativ care reiese din acest raport este și faptul că Petru Iosa, „fost predicator baptist“, primarul care făcuse atâtea favoruri baptiștilor din Pâclișa, revenise în Biserica Ortodoxă Română.[21] Alături de acesta au mai fost câteva persoane care părăsiseră cultul baptist și reveniseră la Ortodoxie. Acestora, la spovedanie, Părintele Mănditã le da drept canon să încerce să aducă la credința ortodoxă sufletele pe care le-au dus în rătăcire atunci când erau predicatori baptiști.[22]

În parohia Hășmașul Ciceului din protopopiatul Dej, Părintele Mănditã va sta doi ani (27 mai 1928 - 30 mai 1930). Parohia a rămas vacantă în urma plecării preotului basarabean Mihail Opaschi, al cărui comportament contravenea flagrant principiilor morale. A făcut multă sminteală credincioșilor datorită comportamentului său imoral (beție, desfrânare). După mai multe abateri, Consistoriul eparhial intenționa să-l cheme la judecată. Văzându-se pus în această situație, a cerut plecarea din Eparhia Clujului, întorcându-se definitiv în Basarabia. Datorită acestui fapt administrarea parohiei a fost încredințată preotului Augustin Bodea din Ciceu-Giurgești.[23]

Așadar, la 27 mai 1928 părintele Mănditã a fost introdus în noua sa parohie. Nu i-a fost prea ușor nici aici. Deși majoritar ortodoxă, nu toți credincioșii s-au putut adapta exigențelor duhovnicești, de tradiție mănăstirească, așezate de către sfinția sa. O bună parte dintre aceștia au devenit membri activi ai Bisericii, înscriindu-se în Asociația „Oastea Domnului“,[24] însă altora li s-au părut prea riguroase rânduielile pe care încerca să le impună acolo noul preot. Aceștia din urmă ar fi preferat ca paroh un preot de mir și nu un călugăr. De aceea îl ocoleau pe părintele

Măndiţă şi mergeau pentru spovedanie la preoţii din satele învecinate. Datorită zelului de care dădea dovadă părintele, preoţii din acea zonă (alimentaţi probabil şi de către unii credincioşi din parohia dânsului care nu se puteau adapta cu acest regim riguros) nu-l înţelegeau întotdeauna. Aşa se face că ieromonahul Nicodim la 29 aprilie 1930, se plângea episcopului Nicolae Ivan, că *„unii fraţi conleturghisitori* îl vorbesc de rău *înaintea păstoriţilor încredinţaţi spre administrare cu cele duhovniceşti, iar aceasta se face în detrimentul misiunei preoţeşti şi a Sfintei Biserici"* (Vezi anexa nr. 3).[25] Tot în acest sens va scrie şi un articol în revista „Renaşterea"[26] căutând să se justifice faţă de învinuirea că *sminteşte lumea.* Printre altele, spunea în acest articol: *„Da, am fost şi sunt încă socotit că-s smintitorul lumei, pentru că-i sfătuiesc şi-i mustru [pe oameni - n.n.] confom învăţăturilor Sf. Biserici să nu se mai înfrăţească cu dracul beţiei, unde în schimbul banilor daţi îşi iau boală în corp, întunerec şi vifor în suflet şi mizerie în casă, în urma cărora vine pierzarea trupească şi sufletească...".*

Datorită ostilităţii unor credincioşi din Ciceu-Hăşmaş, care nu se puteau adapta situaţiei nou-create în parohia lor, părintele Nicodim va cere în repetate rânduri, verbal şi scris, plecarea sa de la Ciceu Hăşmaş. S-a ivit o astfel de posibilitate în urma vacantării parohiei cătunului Leurda, care aparţinea de Gârboul Dejului. Într-un raport adresat Consiliului Eparhial Cluj, la 23 martie 1930, protopopul de Dej, Zaharie Man, preciza: *„Am vorbit cu ieromonahul Măndiţă şi la propunerea mea a spus că ar fi aplicat să meargă la Leurda, unde bisericii noi i-am face faima de Sfântă Mânăstire şi satele vecine ar înclina spre Leurda. I-am face rând de cuartir şi cred că acesta ar munci. Şi aşa la Hăşmaş are adversari".*[27]

În data de 29 aprilie 1930, părintele Nicodim solicită episcopului Nicolae Ivan, demisia din postul de administrator al parohiei Hăşmaş-Ciceu şi numirea, începând cu data de 1 iunie 1930, ca administrator parohial la Leurda Gârboului (vezi anexa nr. 3).

Bineînţeles că o parte dintre credincioşii care i-au fost ataşaţi în perioada cât a păstorit la Ciceu-Hăşmaş s-au adresat Consiliului Eparhial cu rugămintea de a nu fi transferat într-o altă parohie (vezi anexa nr. 4). Cei din Ciceu-Hăşmaş care l-au iubit, au fost aproape de el şi la Leurda. Îl vizitau destul de des datorită faptului că distanţa dintre cele două parohii nu era mare. Părintele avea nevoie de ajutorul lor mai ales cu mână de lucru, pentru edificarea unei biserici pentru credincioşii ortodocşi din Leurda.

La venirea părintelui Măndiţă la Leurda (1 iunie 1930) parohia ortodoxă număra 375 de suflete, între care 79 de credincioşi au revenit din Biserica Greco-Catolică între anii 1922-1924.[28] Credem că dintre toate parohiile pe care sfinţia sa le-a primit spre administrare, la Leurda s-a înţeles cel mai bine cu credincioşii. A trebuit să plece şi din această parohie şi să se retragă la mânăstire, din motive de sănătate.

O perioadă de câteva luni ieromonahul Nicodim a suplinit o altă parohie în protopopiatul Dejului. Este vorba de parohia Şimişna, for-

mată din peste 120 de credincioşi reveniţi din Biserica Greco-Catolică. În Procesul Verbal, întocmit la 21 februarie 1931, cu ocazia constituirii parohiei ortodoxe, unul dintre consilieri, Alexandru Ciaca, declară: *„Am avut deja demult cunoştinţă cum că legea veche românească este cea ortodoxă şi mă întrebam de ce nu ne închinăm toţi românii în această lege şi iată dorinţa mi s-a împlinit în ziua de azi. La această zi însemnată am ajuns în felul următor. Dorinţa noastră a tuturor din comună a fost ca să ni se dea un preot străin fără înrudire cu oamenii din comună. Această dorinţă din partea Prea Sfinţitului de la Gherla a fost nebăgată în seamă, ba chiar ni s-a impus un preot cu rudenii în comună. Acest domn preot sprijinindu-se pe înrudirea sa, deşi că eram fruntaşi ai comunei, ne-a nesocotit şi ne-a pus la o parte. Repetatele plânsuri ale noastre au rămas fără răsunet. Atunci Dumnezeu ne-a trimis gândul să ne întoarcem în legea strămoşilor. Noi de noi singuri -fără să fim povăţuiţi de vreun cărturar - am luat această hotărâre, anunţându-ne în 2 ianuarie 40 capi de familie pentru trecere... Drept aceea din nou cerem cu toţii ca să ni se trimită fără întârziere vreun călugăr ca să-l avem în permanenţă ca preot, pentru ca să ne satisfacă lipsurile sufleteşti. Suntem încă la început şi ne luptăm cu multe greutăţi şi avem lipsă de un om cu inimă să-l avem în mijlocul nostru ca să ne povăţuiască...“*[29].

„Omul cu inimă largă“ a fost Părintele Nicodim Măndiţă care a păstorit cu mult tact credincioşii ortodocşi din Şimişna în perioada Postului Mare a anului 1931, mai precis perioada februarie-aprilie, fiind nevoit să rămână acolo până după Sfintele Paşti. Sfânta Liturghie era oficiată în şcoala din localitate. În această privinţă iată un fragment din raportul protopopului Dejului, Zaharie Man, adresat Consiliului Eparhial la 17 martie 1931: „La Şimişna trecerile sunt în toi. S-au făcut treceri de către încă 36 persoane, deci în total avem până acum 150 de suflete. Credincioşii sunt foarte mulţumiţi cu Mănd:ţă, pe care îl vor ţine acolo până după Paşte“.[30] Totodată cerea un Sfânt Antimis pentru capela amenajată în şcoală, care avea hramul „Sfântul Ierarh Nicolae“.

La sfârşitul lui aprilie, 1931, părintele Mandiţă era aşteptat de credincioşii din Leurda pentru continuarea lucrărilor de edificare a bisericii. La Şimişna va fi numit paroh un alt ieromonah destoinic, părintele Luchian Zăgan.[31]

Revenit la Leurda, din cauza problemelor de sănătate, cere de mai multe ori retragerea la mânăstirea sa de metanie. Cererea nu i se aprobă pe motivul că biserica din Leurda era în construcţie. Trebuia cu orice preţ să mai rămână acolo până se va termina biserica. Protopopul Zaharie Man insistă de mai multe ori în rapoartele sale adresate Episcopiei Clujului ca „Mănditţă să mai rămână la Leurda“. De exemplu, la 10 noiembrie 1932: *„În Leurda lucrările de edificare a noii biserici sunt în toi... Credincioşii auzind de intenţionata retragere a lui Mănditţă la mânăstire, s-au neliniştit şi mai ales pentru faptul că la edificarea bisericii au ajutat foarte mulţi meşteri aduşi de Mănditţă din Ciceu-Hăşmaş cari sunt şi membri în „Oastea Domnului“, fără a cere vreo remuneraţie, prin*

care fapt s-au ajutat foarte mult... E imposibil să se îndepărteze Măndiță așa brusc din parohie fără consecințe neplăcute pentru biserică și credincioși".[32]

Pentru că părintele Măndiță suferea tot mai mult de tulburări neuroastenice, cauzate, cum spunea el într-o altă cerere adresată la 18 iulie 1933, „de excesul de muncă, griji şi diferite tulburări", Consiliul Eparhial îi aprobă un concediu „de cel puțin şase luni", pentru a putea urma tratamentul indicat de către medicii spitalului Colțea din Bucureşti. Concediul se va prelungi aproape un an. Apoi la 1 august 1934 *„este absolvat de la Leurda și i se dă voie liberă să-și caute plasament în altă eparhie".*[33] În postul vacant va fi numit ieromonahul Inochentie Ciocodan. Părintele Nicodim Măndiță se va retrage ca duhovnic la Mânăstirea Agapia,[34] unde îşi va petrece în linişte şi rugăciune ulitmii ani ai vieții (1962-1975), săvârşindu-se cu pace la 6 iulie 1975 în vârstă de 86 ani.[35] Mormântul său se găseşte lângă altarul bisericii cimitirului Mânăstirii Agapia, fiind vizitat de către mulţi credincioşi care l-au cunoscut sau i-au citit cărțile şi s-au folosit duhovniceşte.[36]

Vom reţine în concluzie faptul că părintele Nicodim Măndiță reprezintă un exemplu de neadaptare a preotului de mânăstire la mentalitățile parohiale ale unor credincioşi transilvăneni care au totuşi un specific al lor, deosebit de cel al fraţilor din Moldova sau Muntenia. Tocmai de aceea considerăm că reîntoarcerea sa în mânăstire a însemnat intrarea în mediul său, într-o ambianță care nu-i mai era ostilă şi în care şi-a putut pune în lucrare mai bine darurile cu care a fost înzestrat de Dumnezeu.

Drd. MARIUS DAN DRĂGOI

NOTE EXPLICATIVE

1 Părintele Nicodim Măndiță s-a născut la 26 oct. 1889 în satul Buneşti, judeţul Argeş. Între anii 1916-1918 a luptat în primul război mondial, iar în anul 1920 depune voturile monahale, apoi primeşte darul preoției la Schitul Măgura - Bacău. Între anii 1921-1923 activează ca preot misionar în satul Schitul Frumoasa - Bacău, apoi între 1924-1925 ca duhovnic la Mânăstirea de maici Giurgeni - Roman. A se vedea: Arhimandrit Ioanichie Bălan, *Patericul românesc*, Ediţia a III-a, Galaţi, 1998, p. 651; Gheorghe Ionescu, *Viața și activitatea Părintelui Protosinghel Nicodim Măndiță 1889-1975*, Editura Nelsit, Iaşi, 1995, p. 15-40.

2 A fost înmormântat, joi, 23 iulie, în cimitirul bisericii din Pâclişa. A se vedea: Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe Cluj, fond. Protopopiatul Alba-Iulia, dos III - 593/1925.

3 Anunțul pentru ocuparea postului de paroh din parohia clasa II, Pâclişa, tractul Alba-Iulia, se publică în Organul oficial al Episcopiei Clujului, în revista „Renaşterea". Se menționa averea parohiei şi ceea ce puteau oferi credincioşii din această parohie noului preot paroh. Porțiunea canonică cuprindea 13 iugăre pământ arător şi fânaţ şi 9 iugăre de pădure, iar din partea credincioşilor bineînțeles se ofereau venitele stolare

„îndătinate", o ferdelă de cucuruz cu tuleul de la fiecare familie (aproximativ 200 familii) şi o zi de lucru. Parohia avea locuinţă parohială cu superedificate şi grădină. A se vedea: Arhiva Arhiep. Ort. Cluj, fond Protopopiatul Alba-Iulia, dos. III - 593/1925.

4 Arhiva Arhiep. Ort. Cluj, fond Protopopiatul Alba-Iulia, dos. III - 593/1925.

5 În perioada vacanţei parohiei Pâclişa, administraţia a fost preluată de către preotul Ioan Handa din Oarda de Jos.

6 Într-o notă, păstrată în dosarul III - 593/1925, Arhiva Arhiep. Ort. Cluj, se face menţiunea că unele lucrări ale ierom. Nicodim Măndiţă s-au tipărit în 10 000 de exemplare.

7 Gheorghe Ionescu, op. cit., p. 48.

8 Arhiva Arhiep. Ort. Cluj, fond Protopopiatul Alba-Iulia, dos. III - 593 / 1925.

9 Ibidem.

10 Anchetatorii prezentau în raportul adresat Prefecturii, prozelitismul nociv al baptiştilor din Pâclişa şi totodată insultele adresate credincioşilor ortodocşi: *Sectarii intră în discuţii îndârjite cu credincioşii din comună pe care încearcă să-i convertească*... Insultele adresate Bisericii Ortodoxe în faţa credincioşilor săi sunt la ordinea zilei: *că Biserica Ortodoxă este peşteră de tâlhari, că icoanele sunt idoli, că preoţii sunt farisei cu haine lungi, că Maica Domnului a mai avut şi alţi copii etc.* A se vedea: Arhiva Arhiep. Ort. Cluj,, fd. Protop. Alba-Iulia, dos. III - 593/1925.

11 Arhiva Arhiep. Ort. Cluj, fond Protopopiatul Dejului, dos III - 405/1925.

12 Ibidem.

13 Ibidem.

14 Arhiva Arhiep. Ort. Cluj, fond Protopopiatul Dejului, dos. III - 405/1925.

15 Arhiva Arhiep. Ort. Cluj, fond Protopopiatul Alba-Iuliei, dos. III - 593/1925.

16 Gheorghe Ionescu, op. cit., p. 47-48.

17 Ieromonah Nicodim Măndiţă, *Priveghiul creştinesc ori păgânesc??* în „Renaşterea", Organul oficial al Eparhiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului, Geoagiului şi Clujului, An IV, Nr. 41, 14 oct., Cluj, 1926, p. 4-5.

18 Aceste jocuri de priveghi se practicau în mai multe sate din Ardeal. A se vedea şi: Gheorghe Coman, *Moisei - străveche vatră românească,* Editura Limes, Cluj-Napoca, 2000, p. 198-199; Marius Dan Drăgoi, *Spermezeu - străvechi sat românesc de la poalele Ţibleşului,* Editura Limes, Cluj-Napoca, 2001, p. 199.

19 Arhiva Arhiep. Ort. Cluj, fond. Protop. Ort. Alba-Iulia, dos. III - 593/1925.

20 Ibidem.

21 Ibidem.

22 Gheorghe Ionescu, op. cit., p. 49.

23 Arhiva Arhiep. Ort. Cluj, fond. Protop. Ort. Dej, dos. III - 405/ 1925.

24 Cu aceşti credincioşi care făceau parte din asociaţia „Oastea Domnului", părintele Nicodim obişnuia la Ciceu-Hăşmaş, ca în duminici şi sărbători, după slujba Sfintei Liturghii, să se adune la anumite case, unde petreceau *„în cântări, cetiri şi vorbiri despre mântuirea sufletelor"*. A se vedea: Arhiva Arhiep. Ort. Cluj, fond. Protop. Ort. Dej, dos. III - 456/1924.

25 Arhiva Arhiep. Ort. Cluj, fond Protop. Ort. Dej, dos. III - 405/ 1925.

26 Ieromonah Nicodim Măndiţă, *Sminteala lumii*, în „Renaşterea", Anul V, Nr. 3, 16 ian., Cluj, 1927, p. 5-6.

27 Arhiva Arhiep. Ort. Cluj, fond. Protop. Ort. Dej, dos. III - 456/ 1924.

28 Ibidem.

29 Arhiva Arhiep. Ort. Cluj, fond. Protop. Ort. Dej, dos. III - 99/1931.

30 Ibidem.

31 Ibidem.

32 Arhiva Arhiep. Ort. Cluj, fond. Protop. Ort. Dej, dos. III - 456/ 1924. Vezi şi: Marius Dan Drăgoi, op. cit., anexa nr. 40, p. 313.

33 Arhiva Arhiep. Ort. Cluj, dos. III - 456/1924.

34 Între anii 1935-1945 a fost duhovnic la Mânăstirea Agapia, apoi 17 ani duhovnic la Mânăstirea Văratec, iar ultimii ani ai vieţii (1962-1975) i-a petrecut la Mănăstirea Agapia. A se vedea: Arhim. Ioanichie Bălan, op. cit., p. 651.

35 Ibidem.

36 La mormântul părintelui Nicodim se adună în fiecare an, în prima sâmbătă a lunii iulie, preoţi şi credincioşi din diferite localităţi ale ţării, unde se oficiază Sfânta Liturghie şi slujba Parastasului. A se vedea: Cuvântul înainte al Prea Sfinţitului Episcop Calinic al Argeşului şi Muscelului, la cărţile Părintelui Nicodim Măndiţă: *Păcatul înjurăturilor* şi *Mântuind mântuieşte-te*, Editura Agapis, 1994.

ANEXA Nr. 1

Către Onoratul Oficiu Protopresbiterial
al tractului Alba Iulia

Prea onorate D-le Protopop!

Subsemnaţii, locuitori din comuna Pâclişa, plasa Vinţu-de-Jos cu profund respect aducem la cunoştinţa Prea Onor. D-voastre următoarele:

Locuitorul Petru Iosa, actualmente primar, prin făgăduinţa dată că va părăsi adunarea rătăciţilor Sectari baptişti şi va veni iarăşi la Biserica ortodoxă, nu ş-a ţinut făgăduinţa, ci lucrează pe sub ascuns pentru înmulţirea prozeliţilor Sectari şi pentru ruinarea Besericii noastre ortodoxe.

În ziua Duminecei X După Rusalii (: 1 August a.c.:), rătăciţii de la credinţa străbună Creştinească, trecuţi în secta Baptistă, după obiceiul de

a despreţui şi batjocori Biserica noastră Ortodoxă şi pe slujitorii ei, au făcut larmă pe drum încât au atras pe mulţi locuitori să asculte la învăţăturile lor mincinoase cu care ne ponegresc pe noi, creştinii. În timpul acesta vine în apărarea credinţei ortodoxe locuitorul D-tru Iosa. Rătăciţii: Petru Florea lui Clement, continuă a-şi îndeplini misiunea sa de „Coadă de topor" a streinilor pentru distrugerea Bisericei. Părintele, văzând din curtea caselor parohiale că discuţia se tot aprinde în loc de a se potoli, iese în drum şi vine acolo unde erau adunaţi. După câteva întrebări, rătăciţii prinzându-se în cuvânt, la cererea „Unde au predicat apostolii Toma, Vartolomeu, Iuda, Andreiu, Levi şi c.l.?" au rămas fără răspuns, iar la întrebarea Părintelui: „Ce s-a făcut cu Petru, a murit ori s-a înălţat la cer ca Ilie?", au răspuns: „Că s-a răstignit". Apucat din scurt să arate unde stă scris în Noul Testament în care zic ei că e scris, tot au răspuns că nu-i scris aci, ci în istoria Creştinilor (:Bisericească:). Părintele l-a luat de mână să vină acasă şi să le arate. Intrând noi cu toţii în Curtea caselor parohiale şi vrând să le dovedească părintele că nu-i tot scris în Scriptură, N. şi V. Testament, s-a deschis discuţia că de ce ei batjocoresc pe Maica Domnului numindu-o femeie de rând şi cum că a mai făcut şi alţi copii afară de D-l Iisus Christos, Fiul lui D-zeu. Ei au continuat înainte a spune că aşa-i cum zic ei, că şi Evanghelia spune aşa, şi chiar D-l Protopop a zis aşa: Dacă voi susţineţi că nu-i aşa cum zicem noi, atunci a spus minciuni D-l Protopop. Părintele au căutat să le dovedească că fraţii Domnului, despre care vorbeşte Sf. Evanghelie, în realitate au fost veri primari ai D-lui şi fii ai lui Iosif, logodnicul Maicii D-lui. Că Scriptura numeşte fraţi şi pe cei numai de un tată şi din mai multe mame. Părintele îi întreabă: „Câţi fraţi a avut Iosif?" Ei spun 12. „Dar toţi sunt dintr-o mamă?" Ei răspund că da. Părintele, pentru a ne face atenţi ne zice „Auziţi ce spun!" Ei întăresc iarăşi, zicând că: „Da, toţi sunt dintr-o mamă". Părintele le spune că sunt mincinoşi. Ei se supără. Şi atunci părintele zice: „Eu ştiu că sunt din mai multe mame, fraţii lui Iosif, ori eu, ori voi, o parte trebuie să minţească, arătaţi-mi scris şi eu voi rămânea mincinos, iar dacă nu, atunci voi sunteţi înferaţi înaintea celor ce îs de faţă, că sunteţi mincinoşi". Văzându-i strânşi cu uşa, D-l primar, care prin făgăduinţa că va reveni de la rătăcire iarăşi la Biserica ortod., minţind o lume întreagă de oameni, ba şi din cei cu cultură, care ascultase discuţia pe lângă gardul caselor parohiale şi care intrase în curte şi asculta ascuns pe la spatele oamenilor, temându-se că se sparge perdeaua norului mincinoaselor învăţături după care se pregătesc şi luptă pentru a ne răpi ceia ce avem mai Sfânt, îi cheamă pe fraţii Dânsului, rătăciţi, la primărie, sub cuvânt că are treabă cu dânşii. Când ajita lumea în drum, oprindu-ne a ne duce la părintele, nu avea treabă, numai atunci când au văzut că se dau de gol în faţa tuturor. Părintele a vrut să-i ţină pe loc, însă ei se nevoiau cât mai de grabă să plece după îndemnul tovarăşului lor, care prin făgăduinţe mincinoase contra cuvintelor Scripturii a ajuns primar... S-au dus, au mai vorbit contra Bisericii şi pe drum...

Şi apoi, iară, când Părintele pleca la Biserică pentru a face vecernia de seară, iarăşi i-a ieşit înainte cu învăţături mincinoase. Părintele îl mângâie pe unul anume Mărginean Gheorghe, punându-i mâna pe obraz şi îi zice: „dragul meu, să cercetezi mai bine Sf. Evanghelie". El strigă atunci că l-a bătut. Mare ne-a fost mirarea când l-am auzit spunând astfel de minciuni. Acum îi vedem noi bine că sunt fiii minciunei, iar nu ai adevărului. După ce părintele s-a dus la Biserică pentru a face vecernia, ei s-au aşezat la poarta unui baptist, în dreptul Bisericii, şi prin propaganda lor a oprit multă lume de a veni la slujbă.

Eşind Părintele de la Biserică, le-a cetit din „Lumina satelor" despre apostolii lor. După ce au mai vorbit câtva din Sf. Scriptură şi văzându-se iarăşi demascaţi, au început să spună părintelui în faţă că preoţii sunt mincinoşi, că chiar Părintele e un fariseu cu haine lungi cu ciucuri ş.a. Că nu trebuie să fie preoţi, ori să li se zică părinte, că Domnul opreşte aceasta când zice: „Tată să nu vă chemaţi vouă pe pământ, că unul e Tatăl vostru în ceruri". Părintele, după ce îl face să mai refere această în faţa noastră, ca să ascultăm cu minţile încordate, după ce ne explică, că în adevăr nimeni nu este tată mare, puternic, ziditor, cârmuitor al întregului univers, ca Dumnezeu părintele, care toţi trebuie să-l numească tată, şi mirean şi preot, şi arhiereu etc., totuşi sunt şi alţi părinţi mai mici puşi în Biserica lui Christos pentru a o păstori (:Fapt. Ap. 20, 28-30:). Sf. Apostol Pavel ne îndreptăţeşte să credem că şi pe pământ sunt părinţi, prin cuvintele adresate astfel Corintenilor: Aşa să ne socotească pe noi oamenii ca pe nişte sluji ai lui Christos şi ispravnici ai tainelor lui Dumnezeu. Că de aţi avea zece mii de dascăli întru Christos prin Evanghelie v-am născut pe voi (: 1 Cor. 4:).

Văzându-se strâmtoraţi au început să vorbească iarăşi împotriva Bisericii. Părintele au plecat către casă, iar Predicatorul lor, Florea Petru I. Clement, a strigat după Părintele, turburat: „De când ai venit tu aici în sat ai turburat liniştea şi poporul...". Părintele i-a răspuns: „Da, v-am turburat liniştea de a mai cloci minciuni pentru a duce pe creştini la prăpastia perzărei. Săracii de ei nu mai pot trage la rătăcire tot satul cum aţi putut până acum, făcându-vă „Coade de topor" ale Streinilor care stau la pândă ca să ne distrugă.

După plecara Părintelui a voit să plece şi Dumitru Iosa. Predicatorul baptist Florea Petru I.-Cl. a strigat cu fală: „Lasă pe acesta să plece că s-a molipsit de patrofirul popii". Dumitru Iosa se înapoiază şi cere cont că de ce îl batjocoreşte şi îi atrage atenţia că nu îi om cinstit, şi că nu pentru dragostea lui Cristos, ci pentru a câştiga avere pe nemuncite a luat o femeie care a avut un copil cu un om din lume. Dl. Primar sare pentru a ţinea parte fratelui său baptist. Dar atunci când Predicatorul Florea Petru batjocoreşte pe părintele, nu sare nici nu zice nimica.

De când a devenit primar şi până acum n-a venit la Biserică de cât de două ori. Odată, a doua zi de Paşti, la vecernia de după masă, însoţit de tovarăşii săi au făcut conturburare în adunarea noastră când Părin-

-tele voia să ne explice despre cultul icoanelor. În al doilea rând, la conferința Preoțească, când a și stat până la sfârșitul slujbei. S-a dovedit în două rânduri până acum că a luat parte la adunarea rătăciților în timpul slujbei Sf. Liturghii. Iată cum ș-a ținut și își ține cuvântul dat înaintea D-lui Ioan Floanda, adm. Par. Oarda de Jos, D-lui Notar cercual, D-lui Pretor al plașei și Pr. On. D-lui Protopop și a altor oameni cu cultură. Ținem a mai aduce la cunoștință și aceasta că oamenii chiar dacă îl văd că în loc de a sprijini Biserica lucrează împreună cu ceilalți pentru dărâmarea ei, totuși, dânșii nu cutează să îl arate, fiindu-le teamă că îi va persecuta cu vitele etc. Iată de ce se ocupă, în loc de a vedea de curățirea fântânilor murdare, din a căror apă am ajuns să vedem copiii noștri tușind până învinețesc. În zadar l-am rugat să grijească de ele, că dânsul lucrează în folosul altora, lăsând din zi în zi.

De la întărirea dânsului în postul ce îl ocupă s-a putut constata că este om cu fățărnicie și că lucrează pe sub ascuns în legătură cu fratele dânsului, rătăcit, Florea Petru, care a fost primul rătăcit în această comună, venit cu această plagă din Rusia, unde a fost prizonier. Deoarece când este în fața oamenilor intelectuali atunci nu blamează biserica și religia ortodoxă, decât numai sprigineşte pe ceilalți, și anume fiind Părintele dus în concediu, prin luna Aprilie a.c., într-una din seri vine la casele parohiale Florea Petru lui Clement, cu vicleșug, și îi cere Îngrijitorului caselor parohiale, fratelui Vasile Poitele, „Extractul de naștere", cu toate că știa că nu i-l poate elibera decât numai părintele și că dânsul plecase, așa că scopul lui era numai ca să discute și să îl prindă în cuvânt în fața oamenilor care mergea pe acel timp la părintele. Tot atunci se nimerește Iosa Dumitru să fie de față, care îi puse întrebarea de la Ep. Sf. Ap. Pavel către Cor. I - C. 1, v. 17, și unde nu putea ca să-i răspundă. Nimerind în acel timp D-l Primar, iarăși au luat apărarea fratelui său baptist, făcându-l pe Iosa D-tru, în fața a mai multor persoane, „hoț" furător.

Aceste declarăm și susținem prin propriile noastre semnături, rugându-vă să luați măsurile necesare pentru apărarea Bisericii și credinței noastre.

Pâclișa, la 11 August 1926.

Cu profund respect.

(Urmează 12 semnături)

Arhiva Arhiep. Ort. Cluj, fond. Prot. Ort. Alba-Iulia, dos. III - 593/ 1925, nepag.

ANEXA Nr. 2

At.-Nr. 82-1927 par.

Către

Prea Sfinţite Stăpâne!

Subsemnaţii, enoriaşi ai Bisericii ortodoxe române din parohia Pâclişa, Judeţul Alba-de-Jos, cu cel mai profund respect venim a supune cunoştinţei Prea Sfinţiei voastre şi veneratului Consiliu eparhial următoarele:

Parohia noastră este împănată de sectari cu credinţa neclarificată, cari turbură liniştea parohienilor prin propaganda învăţăturilor rătăcite ce seamănă în popor. Anul trecut, cu venirea partidului Averescu la putere, a fost ales, ca primar al comunei, sectarul Iosa Petru, după făgăduinţa dânsului atât înaintea parohienilor din comună cât şi înaintea Prea Onoratului Domn Protopop, Alexandru Baba, al tractului Alba-Iulia, D-lui Roşca, fost prim. pretor., şi altora, că se lasă de credinţa cea rătăcită şi revine iarăşi ca ortodox în sânul Bisericei noastre, aducând tot odată cu sine şi pe ceilalţi sectari la adevărata credinţă strămoşească. Atât noi, poporenii comunei Pâclişa, cât şi Onor. Domnii de sus, binevoitori de pacea şi binele nostru obştesc ne-am încrezut făgăduinţelor lui şi astfel a putut cu înşelăciune să devină primar. După ce s-a văzut primar şi stăpân pe oficiul primăriei acestei comuni, sectarii, sub protejarea lui au început a propaga învăţăturile lor greşite şi a lovi în aşezămintele Sfintei noastre Biserici Ortodoxe. Obrăznicia sectarilor a mers aşa de departe încât au venit chiar în ograda bisericei, şi ne-a batjocorit preotul înaintea noastră, a tuturor. În scurte cuvinte, în toată vara trecută, în parohia noastră a fost un iad. Noi n-am avut zi de sărbătoare în care să strălucească între noi soarele păcei, ci numai furtuni vigelioase, aruncătoare de grindină batjocurilor diabolice asupra bisericei, clerului şi enoriaşilor ortodocşi. În urma intervenirilor şi a comisiei onor. Prefecturei Jud. Alba, am scăpat de primarul sectar, pentru care ne simţim datori a mulţumi după Dumnezeu şi Prea Sfinţiei Voastre, care cu dragostea părintească ne-aţi spriginit, intervenind către autorităţile mai înalte. De la căderea primarului sectar şi până azi au mai încetat turburările. Cu venirea la putere a partidului liberal, azi vedem pus fără de voia noastră iarăşi sectarul Iosa Petru ca primar. Sectarii iarăşi s-au ridicat asupra noastră. Ne sfidează la orice pas. Oamenii iarăş se turbură. Pacea dispare dintre noi şi cine ştie ce va mai fi . . .

În situaţia aceasta grozav de critică, aflându-ne cu cel mai profund respect, venim a ruga dragostea părintească a Prea Sfinţiei voastre să binevoiţi a inteveni autorităţilor în drept să ordone înlocuirea primarului sectar şi a consilierilor comunali cari-l susţin, cu ortodocşii cari să lucreze în binele comunei şi pacea enoriaşilor şi sprijinirea Bisericei străbune, păstrată de moşii şi strămoşii noştri cu foarte multe greutăţi, ba chiar şi cu preţul vieţei lor.

Noi, ca urmaşi ai lor conştienţi, nu vrem nici în ruptul capului să dăm aurul dreptei credinţe ortodoxe în schimbul bronzului ipocriziei sectare. Rugându-vă cu adâncă smerenie ca să binevoiţi a ne sprijini să nu ne înece apa turbure a eresurilor ce s-au pornit iarăş asupra-ne să ne înece, rămânem ai Prea Sfinţiei voastre fii plecaţi în Domnul nostru Iisus Christos.

Pâclişa, la 12 Iulie 1927.

(Urmează 84 de semnături)

N.B. Nu s-au putut prinde toţi oamenii cari-s de partea Bisericii şi nu voesc pe sectar a fi primar, deoarece sunt răspândiţi la lucru, la secere şi la coasă.

Nicodim Măndiţă,
Ierom. adm. par.

Arhiva Arhiep. Ort. Cluj fond. Prot. Ort. Alba-Iulia, dos. III - 593/1925, nepag.

ANEXA NR. 3

Nr. 85-1930

Prea Sfinţite Stăpâne!

Subsemnatul, administrator parohial al parohiei ortodoxe române Hăşmaşul Ciceului, Judeţul Someş, cu profund respect vin a vă ruga să binevoiti a mă considera ca demisionat din postul de administrator parohial al acestei parohii pe ziua de 1 Iunie a.c. şi a mă numi ca administrator parohial în parohia nou înfiinţată, «Leurda», din acest judeţ.

Dacă este cu putinţă, rog a mi se da carte canonică pentru a mă retrage la metania mea, în Sf. Schit Măgura Ocnei, Jud. Bacău, spre reculegere. Aceasta o cer şi în scopul de a nu mai fi ponegrit de către unii fraţi conleturghisitori înaintea păstoriţilor încredinţaţi spre administrare cu cele duhovniceşti, deoarece aceasta se face în detrimentul misiunei noastre preoţeşti şi al Sfintei Biserici. Destul ne este nouă scăderile şi ranele căpătate prin atracţia samavolnică a vârtejului laţurilor diabolice din care scăpăm de multe ori schilodiţi, ori abia vii... Să mai ajungem şi la extremitatea nelegiuirei şi ticăloşiei de a zeifica aceste laţuri diabolice chiar şi în zilele sfinte? Păcatul este tuşul ori ceara încălzită; iar cuvântul e pecetia. Chipul cuvintelor se imprimă în sufletul poporului ca şi chipul de pe pecetie pe hârtie, ori ceara cea moale. Crezul meu este că dacă noi - aceştia mici - până în prezent ne-am alunecat într-un vârtej ori într-altul al feluritelor patimi şi nu ne putem smulge, cel putin să nu ne pustiim de tot, zeificându-le; ci să mai păstrăm în noi ceva Dumnezeesc... cuvântul adevărului, cuvântul lui Dumnezeu neamestecat (1 Petru 4, 11; 2 Cor. 2, 17; 2 Tim. 1, 13), mai ales astăzi când suntem urmăriţi şi atacaţi de vrăjmaşii crucii Domnului Nostru Iisus Cristos.

Decât să se mai facă turburări între fraţii conleturghisitori, cari să dea loc feluritelor ponegriri - dintre cari unele au ajuns până la M-rea de maici Giorgeni - mai bine prefer a mă retrage la metania mea, spre a evita în viitor orice neplăceri şi ponegriri cari se fac - după cum s-au şi făcut - spre smintirea credincioşilor în detrimentul Sf. Biserici, ponegriri cari dau apa la moară vrăjmaşilor ei şi la a sectarilor care viermuiesc în mijlocul poporului nostru.

Prea Sfinţite Stăpâne, rog stăruitor bunătatea Prea Sfinţiei voastre să binevoiţi a-mi da binecuvântare şi carte canonică pentru a mă retrage la metania mea spre reculegere; iar dacă trebuinţele Sf. Biserici cer imperios a mă transfera în Leurda, fie precum voiţi Prea Sfinţia Voastră.

Hăşmaşul Ciceului, la 29 Aprilie 1930.

Al Prea Sfinţiei Voastre plecat serv,
Nicodim Măndiţă,
ierom. adm. paroh.

Arhiva Arhiep. Ort. Cluj, fond. Prot. Ort. Dej, dos. III - 405/1925, nepag.

ANEXA NR. 4

Prea Sfinţite Stăpâne şi Prea Venerat Consistoriu Diecezan al Arhidiecezei Gr. Ortodoxe Române!

Noi, mai jos scrişi parohieni din Parohia Hăşmaşul Ciceului, sâmţind acuma de Învierea Domnului şi a bucurie şi veselie. După cum rostesc cântările Sionului că Mântuitorul a înviat călcând cu moartea sa pre moarte care a venit prin păcat sau greşeala făcută de strămoşii Adam şi Eva. Mai departe totodată cu acestea zile de bucurie, ne sună şi a veste de întristare, adecă din partea păstoriului nostru sufletesc, adecă, că dumnealui are să facă păstorirea în altă parohie. După ordinul Prea Sfinţiei Voastc, de care veste mai mult ne mirăm şi ne întristăm în aşa formă că noi suntem nesocotiţi şi necunoscuţi din partea Prea Sfinţiei Voastre. Totodată având încrederea în Prea Sfinţia Vostă ca într-un mai mare păstori sufletesc al întregii Eparhii şi rugându-ne ca la un caz de nevoe sau ceva întristare să ne fiţi de ajutor şi de mângăiere nu ca să ne luaţi păstoriul din biserică, care continuu caută aş împlini datorinţa de păstor.

Mare este deosebirea între păstorul bun şi între păstorul rău pentru aceasta Prea Sfinţia Voastră ca una persoană luminată de darul dat de sus, nu e de lipsă a lua de la noi, cunoştinţă sau ceva învăţătură că şi noi avem foarte puţină. Totodată, Prea Sfinţiii Voastre mai puţini înscrişi în această rugare, rugăm Prea Sfinţia Voastă să nu ne depărtaţi păstorul din mijlocu nostru, care se îngruzăşte toată una vreme de oile care îşi cunosc strigătul şi glasul, iară oile care sunt stricate de cap şi să despart de la stâna lor şi de la păstorul lor şi ele merg pe de altă parte, acelea ce este de făcut cu ele decât văzându-l un alt păstori le pot numi

aici stricate. Şi anume oile stricate nici păşunarea sau păstorirea nu o pot face dimpreună cu celea sănătoasă. Totodată Prea Sfinţiii Voastre ne rugăm ca să nu ne luaţi păstorul din mijlocul nost pe când şi noi ne-am mişcat puţin pentru a lucra ceva lângă Biserică prin conducerea păstorului nostru sufletesc am îngrădit ţinţirimul Bisericii cu peatră fără a avea mari spesă şi dacă Dumnezeu ne-ar ajuta şi ar sta păstorul în mijlocul nostru ne-am pus pentru a lucra ceva pentru clădirea Bisericii.

Totodată Prea Sfinţia Vostă, noi, puţin scrişi în această rugare, ne rugăm ca să nu ne faceţi schimbare de preot tot la 2 ani, că şi noi suntem o parohie săracă şi în loc să avem ceva capital de bani, avem pagubă căci cum vine un alt preot îi trebuie în alt fel să-l facem.

[1930] Urmează 81 de semnături.

Arhiva Arhiepiscopiei *Ort. Rom. Cluj, fond.* Prot. Ort. Dej, dos. III - 456/ 1924, nepag.

DIALOGUL DINTRE CATOLICOSUL NESTORIAN TIMOTEI I ȘI CALIFUL AL-MAHDI

Dialogul[1] între catolicosul[2] nestorian din Bagdad Timotei I și al treilea calif abasid al-Mahdi este unul dintre cele dintâi și cele mai vestite în istoria dialogului islamo-creștin. Timotei, I, catolicos al Bisericii nestoriene pentru mai bine de 40 de ani, a reținut mult timp atenția orientaliștilor și a tuturor celor ce s-au ocupat de istoria creștinătății mesopotamiene. Modul în care această Biserică și-a desfășurat activitatea și misiunea în condiții cu totul deosebite de ale celorlalte confesiuni «occidentale», felul în care a reușit să-și păstreze identitatea într-un mediu păgân și, mai apoi, musulman au constiuit subiecte interesante de studiu pentru învățați de diferite orientări ideologice. Aici scrierile unui om ca Timotei constituie un dar prea prețios pentru a fi neglijat. Înainte de prezentarea traducerii românești de față[3], trebuie să avem în vedere contextul în care a avut loc, să fixăm dialogul în tradiția manuscrisului, să încercăm luminarea problemelor puse de acesta.

La început ne vom preocupa de prezentarea contextului politic și religios, precum și a interlocutorilor dialogului nostru. Faima celor două personaje prezente aici ne dă posibilitatea să fixăm imediat epoca în care dialogul a avut loc: este vorba de prima perioadă a dinastiei abaside, dinastie care a influențat profund lumea Orientului Apropiat și nu numai. Abasizii au ajuns la putere la mijlocul secolului al VIII-lea (749—750), în urma unei puternice mișcări revoluționare. Importanța „revoluției abaside" pentru istoria lumii musulmane poate fi observată după modalitatea în care istoricii vorbesc despre dispariția regatului arab al omeiazilor și despre ajungerea la guvernare a abasizilor, întemeietorii imperiului arab organizat, indicând faptul că a avut loc mai mult decât o simplă schimbare de dinastie[4]. Printre cauzele schimbării profunde în lumea musulmană ar trebui mai întâi să menționăm neputința vechiului regim al omeiazilor de a conduce și a menține în unitate elementele din ce în ce mai variate pe un teritoriu din ce în ce mai întins; precum și din cauza aparatului de guvernare aproape exclusiv arab.

Perioada cuceririlor se sfârșește la începutul secolului al VIII-lea și califatul omeiad, cel al inițiatorilor imperiului arab, se vede în fața necesității integrării cu drepturi depline a noilor convertiti ne-arabi, mai ales a clasei de mijloc persane, incomplet islamizate. Mai ales printre aceștia creșteau nemulțumirile și o dorință asiduă de a accede la putere. Ceea ce ar fi putut fi rezultatul unei integrări pașnice și al unei evoluții naturale a lucrurilor, s-a transformat prin incapacitatea șefilor

şi prin violenţa evenimentelor într-o revoluţie. Profitând de nemulţumirea celor supuşi şi a noilor convertiti în faţa superiorităţii politice a unei elite aproape în întregime arabe, precum şi de tendinţele lor shi'ite, opuse regimului omeiad, partidul abasid, refugiat la Kufa, decide să ia conducerea opoziţiei, reuşind astfel să utilizeze forţele populare pentru a confisca roadele. Odată ajunşi la putere, abasizii se întorc dinspre aliaţii lor shi'iti, revenind la tendinţa sunnita, dar ei abolesc toate discriminările rasiale între arabi şi ne-arabi.

Unul dintre semnele care arată ca accesul abasizilor la putere a fost mai mult decât o simplă schimbare de dinastie a fost transferul capitalei spre est. D. Sourdel scrie despre aceasta: „Întemeierea oraşului Bagdad de către al doilea calif abasid, al-Mansur, în 145/762 este în general privită ca unul dintre evenimentele cele mai importante ale istoriei lumii musulmane"[5]. Deplasarea capitalei spre răsărit, de la Damasc spre „teritoriile dintre cele două fluvii" este un fapt semnificativ pentru schimbările materiale şi religioase care au avut loc sub califii abasizi. În timp ce omeiazii erau cu totul orientaţi spre afacerile mediteraneene, califatul abasid se va întoarce întru totul spre Orient. Califatul abasid e te asiatic: comerţul său se dezvoltă spre Golful Persic şi Mările Indiei, imperiul său se întinde spre Asia Centrală, pierzând în timp posesiunile sale din Spania, Maroc şi, mai târziu, chiar Egiptul[6]. Se mulţumeşte cu o defensivă pasivă în faţa Imperiului Bizantin; expediţiile de vară nu sunt mai mult decât un tip de „gest ritual pen ru a păstra vie ideea de război sfânt, pentru a permite tinerilor prinţi să se distingă, iar soldaţilor să-şi menţină tradiţia avantajului asupra necredincioşilor"[7]. Bagdad, prin poziţia sa geografică, nu era o capitală nici pentru Persia, nici pentru Egipt, nici pentru Siria, nici pentru Arabia, dar putea fi „centrul unei Societăţi a Naţiunilor Asiei"[8]. Deplasarea capitalei, cu tot aparatul politic şi militar, privea prevenirea tentativelor de insurecţie din partea elementelor ne-arabe şi acordarea unor avantaje unor populaţii până atunci oprimate sub regimul omeid. Bagdad, „oraşul păcii", va deveni simbolul noii dinastii în care inspiraţia de prim moment, expansiunea credinţei, va face loc unei griji de autostabilire şi de organizare internă a unui imperiu mondial. Va fi un oraş de administratori, de funcţionari, de negustori şi de savanţi care vor înlocui „saracinii, cuceritori ai lumii".

Cu urcarea pe tron a abasizilor şi transferul capitalei spre est, intrăm într-o nouă epocă a vieţii creştine în Orient. Principii musulmani vor face apel mai ales la membrii Bisericii nestoriene pentru administraţia şi organizarea economică a imperiului lor; comunitatea nestoriană va permite arabilor să se iniţieze în filozofia şi ştiinţa Occidentului. Începutul acestei colaborări a fost, totuşi, destul de greu: califul al-Man ur, care găseşte scaunul patriarhal în neorânduială, din cauza diferiţilor competitori, Surin şi Iacob, înc pe prin a-l arunca în închisoare pe Iacob. Doar prin alegerea, după câteva ezitări, a lui Timotei I, cel Mare, în fruntea Bisericii nestoriene, se restabili pacea, iar creştinii câştigară favorurile noilor stăpâni[9]. În cele ce urmează, ne vom ocupa de relaţiile pe care le avea comunitatea nestoriană cu suveranii

abasizi la curtea din Bagdad: vom încerca să expunem într-un cadru general funcțiile îndeplinite de creștini sub guvernul abasid și statul lor în această epocă.

Oricine care cunoaște istoria omeiazilor știe că toate registrele administrației de la Damasc, registrele financiare, ale armatei și toate celelalte registre ale administrației, erau ținute în greacă. Astfel că majoritatea funcționarilor care țineau în mână administrația califatului omeiad erau noi convertiți sau creștini, în majoritate iacobiți formați la vechile școli din regiunea Alepului. Venirea abasizilor și transferul capitalei la Bagdad nu avea să schimbe prea mult această stare de lucruri. Dimpotrivă, administrația, care până atunci nu avea decât o importanță limitată, devine baza solidă pe care noii stăpâni își vor clădi puterea: „Prin rutina administrativă, moștenire a faraonilor, a împăraților greci și a regilor a rezistat califatul romantismului fatalist al stăpânilor săi"[10]. Aceasta accentuează încă importanța cadrelor intelectuale creștine; cultura științifică, aptitudinile și experiența administrativă îi introduc la curtea suveranilor și devin maeștrii acestora în științe și filozofie. Acest proces are loc în special sub Timotei I, care a avut curajul și perspicacitatea de a muta, la rândul său, scaunul venerabil de Seleucia-Ctesifon la Bagdad, în inima imperiului abasid.

Cu sedentarizarea Islamului în epoca abasidă, ne aflăm în fața unei schimbări a valorilor în interiorul regimului. Puterea trece de la războinic la funcționar, de la soldat la cel ce scrie documentele guvernamentale și organizează aparatul administrativ: este vorba de secretari; „aceștia sunt adevărații stăpâni ai vieții cotidiene"[11]. Personalul birourilor numără două categorii de funcționari destul de diferite: secretarii cancelariei de stat, în general literați, și secretarii de finanțe, care erau experți contabili și tehnicieni financiari. Influența secretarilor creștini era destul de mare, încât unii autori musulmani contemporani deplângeau această stare de fapt[12]. Motivele pentru care creștinii sunt preferați în administrație sunt multiple[13], dar principalul este competența lor. Ținem să menționăm ca numărul funcționarilor creștini care își abandonaseră religia pentru a câștiga bunăvoința stăpânilor lor era destul de mare.

O altă categorie de persoane influente la curte și în viața cotidiană erau medicii. Tradiția medicinii creștine, mai ales a școlii din Gundishapur[14], era atât de solidă și reputația ei atât de indiscutabilă încât omul simplu era convins că un musulman nu poate fi medic de valoare[15]. Hans Putman citează o mulțime de exemple pentru a arăta locul important și influența considerabilă pe care au avut-o medicii creștini, nu numai în ceea ce privește dezvoltarea medicinii musulmane, sau rolul lor în Biserica nestoriană, dar mai ales postul de încredere pe care-l ocupau pe lângă calif și pe lângă mai marii imperiului. Printre medicii care se bucurau de încrederea califilor se numărau cei din familia Buhtisu' familie de origine persană și de religie nestoriană, sub conducerea căreia academia și spitalul din Gundishapur au atins dezvoltarea lor maximă (secolele VIII—IX). Unele mărturii ale califilor, trans-

mise de cronicarii vremii, cum este cea a lui Harun al-Rashid, ne ajută să înțelegem bine poziția ocupată de aceștia la curtea din Bagdad: „Dacă cineva are nevoie de ceva, să vorbească cu Gubril (ben Buhtisu', doctorul său personal), căci eu voi face tot ceea ce-mi va cere"[16]. De poziția acestui doctor a profitat și Timotei patriarhul, căci el declara în mai multe rânduri că ar fi obținut un lucru sau un altul prin intervenția lui Gubril, „singhelul" califului[17]. Într-una din scrisorile sale către Serghie, continua: „În această problemă, ca și în atâtea altele, Gubril a fost pentru mine, la ușa suveranului nostru biruitor, mâna (mea), buzele (mele), limba (mea); mai mult încă, el a fost pentru mine conștiința și înțelepciunea (mea); și a fost pentru mine și pentru toată Biserica catolică (nestoriană); Dumnezeu să-l aibă în grijă pentru mulți ani, pe el și pe suveranul nostru glorios"[18].

Dar nu doar funcționarii de stat și medicii ocupau un loc important la începutul regimului abasid și sub patriarhatul lui Timotei. În momentul în care viața politică își găsește locul și stabilitatea, interesul pentru cultură și pentru științe crește. Califii, convinși fiind de a fi noii stăpâni ai lumii și moștenitorii grecilor, vor arăta o dorință din ce în ce mai mare de a cunoaște știința și filozofia celor vechi. Această cultură fusese neglijată în Occident după avântul creștinismului și majoritatea manuscriselor zăceau în bibliotecile din Bizanț, Atena, Alexandria, Antiohia, nefolosite și acoperite de praf. Cursul istoriei este plin de neprevăzut și elanul înțelepciunii clasice, întrerupt mai mult sau mai puțin de creștinarea Occidentului, va fi preluat de alți creștini, nestorieni și iacobiți, la cererea suveranilor musulmani. Pentru a-și satisface gustul de a ști, primii califi abasizi au făcut apel la toți cei ce erau capabili să-i pună în legătură cu filozofia și științele grecești, adică la toți cei formați la școlile din Nisibi, Dayr Kuni, Gundishapur și Seleucia. „Moștenirea nestoriană a învățământului grecesc a trecut de la Edesa și Nisibi, prin Gundishapur, la Bagdad"[19]. Prin numărul savanților și prin calitatea lucrărilor lor — traduceri, comentarii, precum și lucrări originale, nestorienii au jucat un rol de primă importanță în transmiterea culturii grecești lumii arabe și, prin aceasta, din nou Occidentului[20]. Una dintre caracteristicile cele mai remarcabile ale acestor savanți, datorită în primul rând formării lor, este universalitatea competenței lor. Mai mulți dintre ei sunt medici practicanți, predau medicina și filozofia, au cunoștințe în matematică și în științe și sunt adesea preoți. Aceștia, în funcție de specialitățile pe care le predau, traduc din Galen și Hipocrate, din Euclide și din Aristotel, din greacă în siriacă, la început, iar apoi din siriacă în arabă, sau, câteodată chiar din greacă în arabă.

Am putea rezuma zicând că administrația, în primul rând, baza regimului abasid, era asigurată în mare parte de secretari creștini; că sănătatea suveranului și a mai marilor statului era aproape fără excepție în mâinile nestorienilor și că, în sfârșit, chiar accesul la cultura și știința grecilor depindea de competența traducătorilor creștini. Această poziție cheie pe care o ocupau, făcu din acești medici și învățați oa-

meni bine plasaţi, care puteau interveni pe lângă suveran în favoarea creştinilor şi în interesul comunităţii lor. Faptul respectiv le dădea o importanţă foarte mare în sânul propriei lor Biserici. Ei erau consultaţi în toate problemele importante, mai ales în momentul alegerii noului patriarh. Chiar şi juridic rolul lor era bine definit, după cum citim într-un articol de drept canonic nestorian, că în momentul morţii unui patriarh „preoţi, episcopi şi poporul credincios, adică medicii şi învăţaţii, care locuiesc în Bagdad, oraşul păcii, se reunesc"[21]. Aceasta arată şi importanţa pe care o au în cadrul Bisericii lor.

Vom prezenta acum, pe scurt care era statutul creştinilor sub primii abasizi.[22] În urma unei expansiuni rapide care i-au purtat pe arabi mult mai departe decât şi-ar fi putut imagina, Islamul a cucerit cea mai mare parte a lumii orientale. El s-a confruntat atunci cu problema unor populaţii locale, care în multe locuri i-au primit pe arabi ca pe nişte eliberatori, dar care se găseau acum în faţa unei alegeri inevitabile între trecerea la o nouă religie, moartea prin spadă sau statutul de „dhimmi""[23], care le garanta „libertatea religiei" şi protecţia, în schimbul observării unor condiţii şi a unor obligaţii precise. Chiar dacă teologii şi istoricii musulmani au încercat fixarea regulilor privitoare la creştini şi evrei în epoca Profetului sau în cea imediat următoare a califilor „rashidun", acestea n-au văzut lumina zilei decât odată cu sedentarizarea religiei şi societăţii musulmane, adică odată cu începutul imperiului abasid. Cele mai vechi trei lucrări pe care le avem despre impozite şi despre statutul special al dhimmilor au fost scrise la sfârşitul secolului al VIII-lea şi la începutul secolului al IX-lea, deci în epoca lui Timotei[24]. Respectul faţă de dhimmi, atestat de partea musulmană, nu era pur şi simplu gratuit, ci depindea de fidelitatea cu care aceştia observau diferitele prescripţii referitoare la plata impozitelor, precum şi la alte obligaţii.

Dhimmi aveau dreptul la protecţia statului şi la scutirea de serviciul militar cu condiţia plătirii unei duble taxe. O taxă specială pentru fiecare bărbat (adult, combatant), numita **gizya** sau capitaţie[25]. După unii autori[26], această taxă pare a fi moştenită din dreptul sasanid de care era considerată ca un fapt normal în condiţii de cucerire: era privită ca o marcă a inferiorităţii. Cuvântul, care este de origine mai mult arameeană decât persană, poate exprima o mentalitate comună în lumea orientală şi nu doar o noutate adusă de musulmani; acesta apărea ca gezit/gezith în administraţia sasanidă, puternic arameizată[27]. La această taxă se adaugă o taxă pe pământ, haraci sau impozit funciar, cerut şi musulmanului convertit ca şi dhimmiului. „Capitaţia şi haraciul sunt două sarcini cu care Allah a lovit politeiştii în folosul credincioşilor... Primul durează atâta timp cât durează necredincioşia, dispare odată cu convertirea, iar al doilea este valabil şi în timpul necredincioşiei şi după ce a fost făcută mărturisirea de credinţă musulmană"[28].

Taxele pe care stăpânii musulmani le impuneau dhimmi-lor constituiau, poate, punctul cel mai sensibil şi mai puţin controlabil, dar nu

formau singura povară ce le era impusă. Sub aparențele unei oarecare libertăți religioase, se ascundea o multitudine de măsuri discriminatorii, toată viața socială fiind marcată de distincțiile accentuate între „credincioși" și „necredincioși". Al-Mawardi rezuma diferitele condiții la care erau supuși creștinii pentru a avea dreptul la protecție garantată. El distinge două categorii de obligații: care nu pot fi încălcate și care nu sunt decât recomandabile. Prima categorie cuprinde șase articole care exprimă respectul pe care creștinii trebuie să-l aibă față de religia musulmană și loialitatea față de regim. Ei nu trebuie nici să atace, nici să denatureze Cartea Sfântă (Coranul); nu trebuie să-l acuze pe Profet de minciună și nici să-l citeze cu dispreț; să nu vorbească de credința mulsulmană pentru a o blama sau pentru a o contesta; să nu întrețină cu o musulmană relații nelegiuite sau să se căsătorească cu ea, să nu întoarcă de la credință nici un musulman, nici să nu vină în ajutorul dușmanilor sau să primească spionii lor. Călcarea vreunuia dintre aceste prevederi va atrage după sine ruperea contractului care le-a fost acordat. În afară de aceste condiții, care sunt destul de logice și acceptabile în sânul unui stat religios și absolutist, găsim și o serie de alte mici măsuri, care strică „toleranța" acordată. Se enumera alte șase articole care definesc situația dhimmi-lor: ei trebuie să poarte un semn distinctiv (giyar) și o centură specială (zunnar); le era interzis să ridice case mai mari decât ale musulmanilor, să „deranjeze" urechile musulmanilor prin sunetele clopotelor, prin citirea cărților lor sau prin propovăduirea lui Mesia; să consume în public vin sau porc sau să facă procesiuni care implică arătarea crucii; trebuiau să-și îngroape în secret morții, fără plângeri sau lamentări; le era interzis să urce pe cal, de rasă sau nu, dar puteau să folosească asini sau catâri[29].

Acestea sunt prevederile cu caracter general în ceea ce privește statutul creștinilor în teritoriile musulmane, pe care califii abasizi găseau cu cale să le aplice doar în mod extraordinar, în funcție de diferitele faze ale luptelor anti-bizantine, de neînțelegeri provocate de creștinii înșiși sau de diferite mofturi, în general de scurtă durată[30]. Califii abasizi[31] au avut o atitudine mai deschisă și mai tolerantă decât omeiazii. În timpul guvernării acestor din urmă se trăia încă epoca eroică a războiului sfânt; societatea abasidă e preocupată mai ales, de instalarea sa, de organizarea imperiului, de evoluția sa culturală, care nu se putea face fără ajutorul creștinilor. Mai trebuie să socotim faptul că musulmanii aveau mare nevoie de loialitatea creștinilor în conflictele cu Bizanțul[32] și de faptul că nu erau deloc nemulțumiți că o parte a populației preferă să-și conserve convingerile religioase, plătind un dublu impozit. Prezentând contextul politic și religios în care a fost posibilă realizarea acestui dialog, putem introduce în scenă cei doi parteneri ai discuției. Califul al-Mahdi nu are prea mare nevoie de a fi prezentat. Al treilea calif abasid, fiu al lui al-Mansur, el va conduce „comunitatea credincioșilor" — statul musulman, între anii 158/775 — 169/785. Guvernarea sa va fi marcată de luptele contra Bizanțului și de

reprimarea revoltelor interne, în special a celei conduse de falsul profet al-Muqanna. El va încerca să fie un prinț conciliator, mai ales în relațiile cu shi'itii. Generos și vesel din fire, a deschis, ca prim act al guvernării sale, porțile închisorilor, printre cei eliberați fiind și patriarhul iacobit Gheorghe, după 10 ani de închisoare[33]. Pe plan religios, al — Mahdi fu deosebit de aspru față de așa-numiții „zindik" și, mai ales, față de manihei; el reprima aspru revolta lui al-Muqanna, „profetul ascuns din Khorasan" în jurul anului 780. Să fi fost negarea de către manihei a importanței căsătoriei și a structurilor sociale și familiale sau prozelitismul masiv al acestora, care permitea adepților practicarea văzută a Islamului, rămânând în ascuns manihei, cauza acestor persecuții violente? Noi nu știm prea bine. Însă ceea ce știm este că adversarii creștinilor au profitat de unele confuzii posibile cu maniheii pentru a-i discredita pe creștini[34].

Totuși atitudinea lui al-Mahdi față de creștini era în general binevoitoare, datorită în mare parte doctorilor creștini, printre care se întâlnesc mulți nestorieni. Un alt motiv important pentru înțelegerea atitudinii binevoitoare a lui al-Mahdi față de creștini și față de comunitatea nestoriană, în special, era stima pentru savanții aparținând acestei comunități. Știm că el avea un gust deosebit pentru poezie, muzică, filozofie și științe; unul dintre oamenii săi de încredere de la curte era Teofil, fiul lui Toma, un maronit din Edesa, specialist în astronomie[35]. Chiar înainte de crearea școlii de traducători Bayt al-hikma de către al-Mamun (813—833), califul era interesat de moștenirea elenistică și va comanda diverse traduceri, la care va participa și Timotei. Atmosfera de la curtea califală, cu discuțiile dintre savanți, comeseni ai califului, a condus la susținerea unui dialog pe teme religioase, cum este acesta pe care îl publicăm.

Catolicosul Timotei I a fost și el un personaj important, unul dintre cei mai mari patriarhi pe care i-a avut Biserica nestoriană. În timpul lungii sale păstoriri de 43 de ani (780—823), Biserica nestoriană cunoscu cea mai mare extensiune, ajungând până în India și China; artizanul acestei expansiuni misionare fu Timotei, chiar dacă alegerea sa a avut loc cu ajutorul unor mijloace îndoielnice[36]. El reorganiză cu multă vigoare Biserica sa, alese cu mare grijă membrii ierarhiei, în special a celei superioare, favoriză educația preoților și a călugărilor și stabili legile acestei Biserici, cu ajutorul a două sinoade și a operei canonice personale.

Timotei primise el însuși o educație științifică serioasă. Născut în jurul anului 727 în zona muntoasă din nordul Iraqului, în provincia Mossul, pe drumul comercial ce făcea legătura cu Orientul, a intrat de mic în școala monahală din Basos, unde profesori pregătiți l-au învățat greaca și araba, pe lângă siriacă. Ajuns catolicos, transferă vechiul scaun patriarhal de la Seleucia-Ctesifon la Bagdad, oraș nou întemeiat de califul al-Mansur în 146/762. Acest gest e semnificativ pentru toată păstoria sa și are o importanță analogă transferului capitalei imperiu-

lui de la Damasc la Bagdad: Biserica are de jucat un rol în societate şi cea mai bună modalitate de a se apăra şi de a dezamorsa cele mai mici bănuieli este de a se pune fără întârziere în serviciul ţării în care îşi desfăşoară activitatea, cum, în cazul nostru, a făcut prin medicii, secretarii, savanţii şi traducătorii creştini. Tot el este cel care a realizat o reformă disciplinară în cadrul Bisericii sale prin cele două sinoade convocate de el, în anii 790 şi 805, precum şi prin scrierile şi culegerile sale de canoane.

Pe lângă această deschidere de spirit, Timotei era el însuşi un savant. El ar fi scris o carte de astronomie dar, mai ales, el era interesat de teologie, în particular de hristologie[37] şi filozofie şi cunoştea foarte bine logica lui Aristotel[38]. În ciuda amplitudinii câmpului său de obligaţii, a găsit timp să traducă el însuşi Topica lui Aristotel din siriacă în arabă. Participa el însuşi la traducerea de cărţi greceşti, cum am menţionat deja, şi avea o pasiune deosebită faţă de manuscrisele vechi sau faţă de cărţile rare, în special de cele biblice sau patristice. 'Abdiso' (sec. XIII), în catalogul scrierilor siriace pe care îl alcătuieşte, enumera în felul următor scrierile lui Timotei: „Timotei a făcut o carte despre astre şi discuţia cu al-Mahdi; o carte despre judecăţile ecclesiastice şi tomurile sinodale; avem de la el un număr de vreo 200 de scrisori, distribuite în două serii, şi o carte cu probleme care privesc istoria"[39]. Barhebraeus (sec. XIII), ne da o informaţie destul de diferită: „El scrise un mare număr de cărţi şi de omilii pentru duminicile ciclului anual, o interpretare a lui (Grigorie) Teologul, o carte de astronomie şi culegerea discuţiilor pe care le-a avut cu George, patriarhul iacobit"[40]. Scrierea lui Timotei despre astre, astrologie sau astronomie, nedescoperită până astăzi, nu a lăsat urme în literatura siriacă... Cartea problemelor „despre istorie" nu a fost încă identificată, şi nici culegerea discuţiei cu George, patriarhul iacobit, care ţinut prizonier pentru 10 ani la Bagdad şi liberat doar la urcarea pe tron a lui al-Mahdi (775), ar mai fi avut timp să se întâlnească cu Timotei. E. Tisserant e de părere că cele două titluri ale lui 'Abdiso' şi Barhebraeus se referă amândouă la aceeaşi lucrare, bazându-se pe diversele variante pe care scrierea acestuia din urmă le prezintă[41]. Interpretarea lui Grigorie de Nazianz poate să fie o traducere sau un comentariu. Bineînţeles, în discuţiile teologice ale lui Timotei despre întrupare unele scrieri ale lui Grigorie de Nazianz ocupau un loc important; sirienii aveau cel târziu în secolul al VII-lea o traducere a acestuia, dar în ochii lui Timotei ea avea unele erori: el o califica drept „exemplar al ereticilor" (scrisoarea 17)[42]. Se înţelege de ce a vrut să aibă o nouă traducere, mai ales că subiectul respectiv constituia încă obiectul unei vii controverse. Operele canonice ale lui Timotei sunt, după 'Abdiso', „ordonate asupra judecăţilor ecclesiastice şi asupra moştenirilor" şi „tomurile sinodale"[43]. Scrisorile sale, împreună cu cea care relatează discuţia cu al-Mahdi, le vom aborda mai târziu, când vom încerca o prezentare mai amănunţită a acestora.

Ceea ce este important de reţinut din simpla trecere în revistă a lucrărilor lui Timotei este cultura şi competenţa lui pe plan ştiinţific şi bisericesc. El este conştient de importanţa misiunii pe care Biserica sa trebuie să o desfăşoare în condiţiile date. Insistenţa cu care vorbeşte în scrisorile lui despre pregătirea excelentă a clerului lui, arată o dată în plus convingerea lui Timotei că Biserica sa, creştinii nestorieni trebuiau să ocupe un loc în însăşi inima vieţii intelectuale şi politice a vremii lor. Nimeni nu era mai bine pregătit să răspundă întrebărilor califului decât Timotei[44].

Situaţia creştinilor, în particular a nestorienilor, în cadrul imperiului musulman abasid era destul de bună la această epocă. Se pot semnala câteva cazuri de persecuţie o creştinilor, dintre care unele chiar sub al-Mahdi[45]. Dar, în ansamblu, relaţiile creştinilor cu musulmanii erau destul de bune. La palatul califal, creştinii îl slujeau direct pe calif: doctorul personal, secretari, trezorieri, savanţi... Corespondenţa lui Timotei cu califul era făcută de mai multe ori de aceşti funcţionari creştini ai palatului, a căror intervenţie fu uneori decisivă pentru aplanarea unor probleme, interne chiar, ale Bisericii nestoriene.

Timotei avea însă şi intrările sale la palat. Problemele Bisericii sale, dar mai ales şi mult mai mult, problemele altor comunităţi creştine, de care catolicosul nestorian era în mod oficial răspunzător în faţa autorităţilor musulmane, îl determinau destul de des să ceară audienţă la calif. Întâlnirile lor nu se limitau doar la rezolvarea acestor probleme. Istoricii Bisericii nestoriene şi corespondenţa lui Timotei informează că succesivii califi pe care el i-a cunoscut (al-Mahdi 775—785; al-Hadi 785—786; al-Rashid 786—809; al-Amin 809—813; al-Ma'mun 813—833), „dizertau bucuroşi cu el despre filozofie, despre teologie şi despre o mie de alte lucruri"[46]. Noi avem ecoul discuţiilor respective scris de mâna lui Timotei însuşi. Într-o scrisoare adresată lui „Serghie, preot şi doctor", Timotei face rezumatul unei discuţii pe care a avut-o la curte cu un filozof aristotelician pe marginea unor diferite subiecte religioase: Dumnezeu, lucrările Sale, întruparea, etc.[47] Mai interesantă a fost discuţia pe care a avut-o Timotei cu al-Mahdi însuşi, despre care îi trimite o nouă înştiinţare prietenului său Serghie către anul 782—783. Această discuţie este, după afirmaţia lui H. Putman, un „giuvaer al dialogului islamo-creştin"[48]; aici cei doi interlocutori folosesc deja cea mai mare parte a argumentelor şi dovezilor care vor deveni mai târziu adevărate elemente de „catehism" sau ale unui „manual de apologetică". Ei vorbesc despre persoana lui Hristos şi despre Treime; despre profeţiile şi minunile care au pregătit şi au însoţit întruparea; despre autoritatea lui Muhammad şi despre Coran; despre vina iudeilor şi despre căutarea adevărului. Textul de faţă arată foarte bine capacităţile intelectuale şi diplomatice ale patriarhului, dar şi atitudinea binevoitoare a suveranului. În textul siriac se găseşte această reflexie: „Acestea (audienţele la calif), aveau loc în mod constant, atât pentru afaceri de stat, cât şi pentru dragostea de înţelepciune care-i arde sufletul; în-

tr-adevăr el este amabil şi îi place să înveţe înţelepciunea pe care o întâlneşte la alţii"[49].

Înainte să abordăm problemele legate de datarea şi autenticitatea acestei discuţii între catolicosul Timotei şi califul al-Mahdi, ţinem să spunem că ne aflăm aici în faţa unui document de mare valoare: este vorba de o mărturie preţioasă a ceea ce putea fi, în jurul anului 800, apologetica creştină într-un teritoriu musulman. Acest dialog constituie unul dintre primele documente ale controversei între musulmani şi creştini, probabil primul implicând comunitatea nestoriană, comunitate cu o poziţie şi o situaţie privilegiată în imperiul abasid. Doar lucrarea, sub formă de dialog, a lui Ioan Damaschin (mort în 749) este anterioară dialogului nostru, dar aceasta era în greacă şi nu era accesibilă musulmanilor care nu ştiau limba[50]. Marea epocă a controverselor islamo-creştine va începe odată cu Hunayn ben Ishak şi cu succesorul acestuia Yahya ben'Adi (sec. IX); prima apărare sistematică împotriva acuzaţiilor creştinilor este făcută de 'Ali-al-Tabari[51], la vreo 75 de ani după Timotei, adică spre sfârşitul secolului al IX-lea.

Textul original al dialogului a fost redactat în siriaca orientală sub forma unei scrisori adresate de Timotei unui corespondent anonim, fără îndoială «Serghie, preot şi doctor», poate Serghie, mitropolit al Elamului, coleg, prieten şi corespondent obişnuit al expeditorului[52]. Se cunosc mai multe manuscrise care par a fi copii executate după un manuscris din secolele XIII—XIV, conservat într-o mânăstire caldeeană de lângă Al-Qos, în nordul Iraqului, în provincia Mossul[53]. Potrivit studiului lui R.J. Bidawid asupra scrisorilor lui Timotei, până la noi au ajuns 59[54] dintre scrisorile lui, acestuia din mai mult de 200, câte 'Abdiso (Ebedjésus) din Nisibi (sec. XII) spune că ar fi cunoscut distribuite în două volume. Aceste 59 de scrisori, conservate într-un singur manuscris vechi, provin toate, după cum afirma R.J. Bidawid, din primul volum, aparţinând unei perioade cuprinse între ascensiunea lui Timotei la scaun şi un sinod ţinut de el în 804[55].

Scrisorile din manuscris sunt dispuse fără o ordine aparentă; examinarea lor permite gruparea şi fixarea majorităţii acestora într-o ordine relativă. Titlurile a 42 de scrisori dresate lui Serghie, director al şcolii din Basos, unde fusese coleg cu Timotei, înainte ca ultimul să-l numească mitropolit al Elamului, dau un oarecare punct de reper: 21 dintre ele au fost scrise înainte de promovarea sa ca mitropolit (7 4—795), iar 21 după. În relaţie cu dataliile date de scrisorile către Serghie sunt clasificate şi celelalte 17[56]. Nu ne-au rămas decât o parte din scrisorile lui Timotei, într-un singur manuscris, pentru că mânăstirile vechi, periclitate în mod progresiv sub dominaţia musulmană, au primit lovituri puternice începând cu secolul al XIII-lea, odată cu invaziile mongole. Scrisorile lui Timotei arată că, în vremea sa, bibliotecile mânăstirilor erau bine întreţinute.

Manuscrisul, catalogat cu numărul 169 în colecţia respectivei mânăstiri, măsoară 35/26 cm. Cuprinde 42 de caiete a câte 10 foi fi care, având 41—42 de rânduri pe pagină, scrise pe două coloane. Din primele

trei n-au rămas decât şase foi în stare proastă; caietul 40 a dispărut, iar ultimul este rău conservat. Codexul nu are data, nici colofon, dar scriitura pare a fi mai veche de secolul al XIV-lea. La sfârşitul volumului se citeşte titlul general al colecţiei în aceşti termeni: «Culegere de canoane, extras din scrierile Sfinţilor Părinţi prin grija fericitului părinte Elie (I), patriarh catolicos». Mai departe vin două compilaţii asupra moştenirilor, una a lui Mar Kiwarkis, mitropolit de Arbe a, iar cealaltă a patriarhului Mar Elie I. La pagina 783 se găseşte, în siriacă şi arabă, un index al sinoadelor compilat de patriarhul Elie I şi tradus în arabă de Abu'l Farag ibn-Taiyib. Urmează (paginile 784—790), trei scrisori şi canoane compilate de «patriarh şi episcopii săi», presupuşi cunoscuţi de cititori, dar ale căror nume nu sunt menţionate. Se poate descifra în prima dintre aceste scrisori o dată — anul 1549 al grecilor =1238 A.D. Este vorba de o înştiinţare adresată de patriarh şi episcopi credincioşilor. Scrisoarea este destul de deteriorată şi greu de citit, dar mai mulţi autori înclină să creadă că este contemporană transcrierii manuscrisului sau că a fost scrisă cu puţin înainte. Manuscrisul nostru ar trebui datat, deci, între mijlocul secolului al XIII-lea şi, cel mai târziu, începutul secolului al XIV[57]. Textul siriac a fost publicat pentru prima dată în 1928 de A. Mingana în Woodbrooke Studies, t. II, 1—162, cu o traducere engleză, cu titlul: The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi; el se bazează pe manuscrisul descris mai sus, cunoscut sub numele de Mingana 17 A, ff. 29, 4a — 31,4b[58]. Toate celelalte manuscrise au fost tran mise după acesta. R.J. Bidawid dă lista celorlalte manuscrise siriace păstrate: a) Cod. Borg. syr. (fost K. VI. 3) — secolul al XIX-lea, Biblioteca Vaticana; b) Ms. Vat. Syr. 605—1874; c) Ms. 170 al mânăstirii Maicii Domnului a recoltelor (Alqos, Iraq), cumpărat în 1889 de călugărul Elias; d) Ms. J.B. Chabot, transcris în 1889 după cel de mai sus; e) Ms. din Karemless (lângă Mossoul, Iraq), cumpărat în 1904; f) Ms. Ganni — începutul secolului al XX-lea, în 1956 aflat în posesia abatelui Gibra'il Ganni (Bagdad); g) în colecţia Mingana trebuie să notăm, pe lângă cel de mai sus, alte două manuscrise: 1) 47 mm, ff. 187—232 b: scrisorile 2, 1, 4, 26, împreună cu alte opt scrisori către Serghie, preot şi doctor; 2) 587 F, ff. 116 b-357 a: corpul scrisorilor; h) după O. Braun, Der Katholicos Timotheos I und seine Briefe, in Oriens christianus, I, 1901, p. 149, codicele Paris syr. 306, III b, citează fragmente din scrisorile către Serghie, Maranzeha, episcop de Ninive, şi din cea către călugării mânăstirii Mar Maron; i) Ms. 012 al Bibliotecii patriarhatului caldeean (Mossoul, Iraq) — începutul secolului al XX-lea[59]. Addai Sch r cunoştea încă două manuscrise importante: Séert, cod. 65 — secolele al XVII-lea — al XVIII-lea, şi Mardiu, cod. 50 (ambele sunt localităţi în Iraq), din păcate distruse în timpul celui de-al doilea război mondial[60].

Printre scrierile lui Timotei, cea care relatează discuţia cu al-Mahdi a fost una dintre cele mai cunoscute şi mai cercetate; se cunosc traduceri foarte vechi ale acesteia în arabă, fiecare dintre ele păstrând mai multă sau mai puţină fidelitate faţă de textul siriac. Tot Bidawid

tr-adevăr el este amabil şi îi place să înveţe înţelepciunea pe care o întâlneşte la alţii"[49].

Înainte să abordăm problemele legate de datarea şi autenticitatea acestei discuţii între catolicosul Timotei şi califul al-Mahdi, ţinem să spunem că ne aflăm aici în faţa unui document de mare valoare: este vorba de o mărturie preţioasă a ceea ce putea fi, în jurul anului 800, apologetica creştină într-un teritoriu musulman. Acest dialog constituie unul dintre primele documente ale controversei între musulmani şi creştini, probabil primul implicând comunitatea nestoriană, comunitate cu o poziţie şi o situaţie privilegiată în imperiul abasid. Doar lucrarea, sub formă de dialog, a lui Ioan Damaschin (mort în 749) este anterioară dialogului nostru, dar aceasta era în greacă şi nu era accesibilă musulmanilor care nu ştiau limba[50]. Marea epocă a controverselor islamo-creştine va începe odată cu Hunayn ben Ishak şi cu succesorul acestuia Yahya ben'Adi (sec. IX); prima apărare sistematică împotriva acuzaţiilor creştinilor este făcută de 'Ali-al-Tabari[51], la vreo 75 de ani după Timotei, adică spre sfârşitul secolului al IX-lea.

Textul original al dialogului a fost redactat în siriaca orientală sub forma unei scrisori adresate de Timotei unui corespondent anonim, fără îndoială «Serghie, preot şi doctor», poate Serghie, mitropolit al Elamului, coleg, prieten şi corespondent obişnuit al expeditorului[52]. Se cunosc mai multe manuscrise care par a fi copii executate după un manuscris din secolele XIII—XIV, conservat într-o mânăstire caldeeană de lângă Al-Qos, în nordul Iraqului, în provincia Mossul[53]. Potrivit studiului lui R.J. Bidawid asupra scrisorilor lui Timotei, până la noi au ajuns 59[54] dintre scrisorile lui, acestuia din mai mult de 200, câte 'Abdiso (Ebedjésus) din Nisibi (sec. XII) spune că ar fi cunoscut distribuite în două volume. Aceste 59 de scrisori, conservate într-un singur manuscris vechi, provin toate, după cum afirma R.J. Bidawid, din primul volum, aparţinând unei perioade cuprinse între ascensiunea lui Timotei la scaun şi un sinod ţinut de el în 804[55].

Scrisorile din manuscris sunt dispuse fără o ordine aparentă; examinarea lor permite gruparea şi fixarea majorităţii acestora într-o ordine relativă. Titlurile a 42 de scrisori adresate lui Serghie, director al şcolii din Basos, unde fusese coleg cu Timotei, înainte ca ultimul să-l numească mitropolit al Elamului, dau un oarecare punct de reper: 21 dintre ele au fost scrise înainte de promovarea sa ca mitropolit (7 4—795), iar 21 după. În relaţie cu dataliile date de scrisorile către Serghie sunt clasificate şi celelalte 17[56]. Nu ne-au rămas decât o parte din scrisorile lui Timotei, într-un singur manuscris, pentru că mânăstirile vechi, periclitate în mod progresiv sub dominaţia musulmană, au primit lovituri puternice începând cu secolul al XIII-lea, odată cu invaziile mongole. Scrisorile lui Timotei arată că, în vremea sa, bibliotecile mânăstirilor erau bine întreţinute.

Manuscrisul, catalogat cu numărul 169 în colecţia respectivei mânăstiri, măsoară 35/26 cm. Cuprinde 42 de caiete a câte 10 foi fiecare, având 41—42 de rânduri pe pagină, scrise pe două coloane. Din primele

trei n-au rămas decât şase foi în stare proastă; caietul 40 a dispărut, iar ultimul este rău conservat. Codexul nu are data, nici colofon, dar scriitura pare a fi mai veche de secolul al XIV-lea. La sfârşitul volumului se citeşte titlul general al colecţiei în aceşti termeni: «Culegere de canoane, extras din scrierile Sfinţilor Părinţi prin grija fericitului părinte Elie (I), patriarh catolicos». Mai departe vin două compilaţii asupra moştenirilor, una a lui Mar Kiwarkis, mitropolit de Arbe a, iar cealaltă a patriarhului Mar Elie I. La pagina 783 se găseşte, în siriacă şi arabă, un index al sinoadelor compilat de patriarhul Elie I şi tradus în arabă de Abu'l Farag ibn-Taiyib. Urmează (paginile 784—790), trei scrisori şi canoane compilate de «patriarh şi episcopii săi», presupuşi cunoscuţi de cititori, dar ale căror nume nu sunt menţionate. Se poate descifra în prima dintre aceste scrisori o dată — anul 1549 al grecilor =1238 A.D. Este vorba de o înştiinţare adresată de patriarh şi episcopi credincioşilor. Scrisoarea este destul de deteriorată şi greu de citit, dar mai mulţi autori înclină să creadă că este contemporană transcrierii manuscrisului sau că a fost scrisă cu puţin înainte. Manuscrisul nostru ar trebui datat, deci, între mijlocul secolului al XIII-lea şi, cel mai târziu, începutul secolului al XIV[57]. Textul siriac a fost publicat pentru prima dată în 1928 de A. Mingana în Woodbrooke Studies, t. II, 1—162, cu o traducere engleză, cu titlul: The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi; el se bazează pe manuscrisul descris mai sus, cunoscut sub numele de Mingana 17 A, ff. 29, 4a — 31,4b[58]. Toate celelalte manuscrise au fost tran mise după acesta. R.J. Bidawid dă lista celorlalte manuscrise siriace păstrate: a) Cod. Borg. syr. (fost K. VI. 3) — secolul al XIX-lea, Biblioteca Vaticana; b) Ms. Vat. Syr. 605—1874; c) Ms. 170 al mânăstirii Maicii Domnului a recoltelor (Alqos, Iraq), cumpărat în 1889 de călugărul Elias; d) Ms. J.B. Chabot, transcris în 1889 după cel de mai sus; e) Ms. din Karemless (lângă Mossoul, Iraq), cumpărat în 1904; f) Ms. Ganni — începutul secolului al XX-lea, în 1956 aflat în posesia abatelui Gibra'il Ganni (Bagdad); g) în colecţia Mingana trebuie să notăm, pe lângă cel de mai sus, alte două manuscrise: 1) 47 mm, ff. 187—232 b: scrisorile 2, 1, 4, 26, împreună cu alte opt scrisori către Serghie, preot şi doctor; 2) 587 F, ff. 116 b-357 a: corpul scrisorilor; h) după O. Braun, Der Katholicos Timotheos I und seine Briefe, in Oriens christianus, I, 1901, p. 149, codicele Paris syr. 306, III b, citează fragmente din scrisorile către Serghie, Maranzeha, episcop de Ninive, şi din cea către călugării mânăstirii Mar Maron; i) Ms. 012 al Bibliotecii patriarhatului caldeean (Mossoul, Iraq) — începutul secolului al XX-lea[59]. Addai Scher cunoştea încă două manuscrise importante: Séert, cod. 65 — secolele al XVII-lea — al XVIII-lea, şi Mardiu, cod. 50 (ambele sunt localităţi în Iraq), din păcate distruse în timpul celui de-al doilea război mondial[60].

Printre scrierile lui Timotei, cea care relatează discuţia cu al-Mahdi a fost una dintre cele mai cunoscute şi mai cercetate; se cunosc traduceri foarte vechi ale acesteia în arabă, fiecare dintre ele păstrând mai multă sau mai puţină fidelitate faţă de textul siriac. Tot Bidawid

ne dă informații asupra manuscriselor arabe existente astăzi. După el, sunt cunoscute următoarele: patru dintre ele se află în Biblioteca Națională din Paris: a) cod. 82, 4 (fostul fond 112), ff. 73—95, originar din Egipt, foarte probabil din secolul al XIV-lea[61]; b) cod. 215, 7 (Supliment 107, Saint Germain 276), ff. 176 v- 185 r, transcris în 1590[62]; c) în același manuscris 215, ff. 122 r-154 r găsim o altă recenzie a textului nostru, în 34 de întrebări, în care numele interlocutorilor este schimbat: Timotei devine Abu Qurra din Haran, iar, de la întrebarea a șasea, al-Ma'mun ia locul lui al-Mahdi; d) cod. 5140, din a doua jumătate a secolului al XIX-lea; alte două manuscrise se află în Biblioteca Universității Sf. Iosif (Biblioteca Orientală) din Beirut: e) cod. 548,9, pp. 272—316 — secolul al XVI-lea, o culegere de 26 de întrebări; f) cod. 662, un manuscris de dată recentă — secolul al XIX-lea, provenind din zona Mossoul; celelalte manuscrise în discuție sunt: g) cod. 101 Ierusalim, Biblioteca Sfântului Mormânt, ff. 89 r-96 r — din secolul al XVII-lea; h) cod. arab 726 D din Cairo, f. 214 — un fragment din întrebarea a VII-a, ff. 218—224 v — întrebările VIII—XII — din secolul al XVIII-lea; i) cod. arab Sbath 1324, 10, pp. 13—16 — din 1773[63]. Textul arab a fost publicat pentru prima dată de L. Cheikho în revista al-Machriq, XIX (1921), pp. 359—374 și 408—418; această ediție a fost reluată doi ani mai târziu în Trois traités de polemique et de théologie chrétienne, Beirut, 1923, pp. 1—26.

Toate aceste manuscrise arabe au ajuns până la noi pe filiere diferite, R. Caspar, urmându-l pe G. Graf[64], distingând cel puțin trei asemenea căi de transmitere, independente unele de altele. În fața acestei varietăți de tradiții manuscrise izvorate din originalul siriac, autorii care s-au ocupat de editarea lui nu și-au pus problema stabilirii unei ediții critice care să le reunească. Regretând faptul că nu am avut acces direct la manuscrisele respective, urmam traducerile făcute de cei doi autori mai sus menționați[65], care au luat ca bază textul manuscrisului Paris arab 82,4; acesta este cel mai vechi, cel mai fidel și suficient de clar. El este confirmat de manuscrisele Ierusalim 101 și de Paris arab 215, 7.

Textul se prezintă ca un rezumat al întrebărilor și răspunsurilor interlocutorilor noștri. Împărțit în 27 de probleme dezbătute, acesta nu acoperă decât prima din cele două zile de convorbiri pe care le relatează textul siriac. Chiar dacă se omit câteva detalii sau unele dezvoltări ale subiectelor dezbătute, acesta urmează cu fidelitate textul siriac și il rezumă într-un mod fericit. Totuși, textul arab adaugă unele precizări, în mod particular „actualizând" locuri geografice citate în unele texte biblice. În timp ce Biblia vorbește de Elam, acesta precizează: „care este astăzi Gundishapur", sau chiar înlocuiește, în textul de la Isaia 21,2, Elamul prin Gundishapur. El identifică Persia cu provincia Kirman, necunoscută înainte de Islam. Se poate nota, de asemenea, o ușoară înăsprire a tonului dialogului[66]. Aceasta ne-ar invita să vedem în traducătorul textului arab un creștin, probabil un nestorian. El a lucrat asupra textului siriac, suprimând câteva pasaje judecate de el ca repetiții sau fără de interes și adăugând altele pentru a reda textul mai

lizibil. Autorul arab „a făcut o lucrare de traducere şi, câteodată, de adaptare inteligentă", plecând de la textul siriac, din care nu a păstrat decât prima parte. Din a doua zi a dezbaterilor nu a vrut să reţină decât problema referitoare la Muhammad[67], lăsând afară restul discuţiei, care îşi pierde în mare parte caracterul său de conversaţie prin întrebare şi răspuns, devenind o expunere, lungă şi destul de artificială, referitor la Sfânta Treime şi la faptul că Hristos este cu adevărat „Creator". Urmând schema folosită de autorii noştri, am adăugat, în anexa la acest text, partea care arăta ceea ce gândea Timotei despre Profetul Islamului datorită importanţei excepţionale a acesteia în istoria dialogului islamo-creştin. Pentru publicarea acestei anexe s-a folosit textul manuscrisului Paris arab 5140, ff. 21 a-23 a cu câteva modificări considerate ca necesare[68].

Majoritatea autorilor sunt de acord asupra datării dialogului nostru între anii 781—782. Bazându-se pe informaţiile pe care însuşi textul le da, Mingana situează dialogul între sfârşitul anului 781 şi începutul anului 782. Într-adevăr, în cursul celei de-a doua sesiuni a dialogului, catolicosul îl laudă pe fiul califului, Harun al-Rashid, care este pe cale să conducă o expediţie împotriva bizantinilor şi pe care îl numeşte moştenitor al tronului. În realitate, Harun al-Rashid a condus două expediţii împotriva Bizanţului: în 163/779 şi în 165/781; a doua expediţie a fost un adevărat succes, pentru că acum „armata bizantină a atins pentru prima şi pentru ultima dată ţărmul Bosforului"[69]. Fără îndoială se vorbeşte despre aceasta a doua expediţie. Cât despre rezumatul dialogului, sub formă de scrisoare a lui Timotei către corespondentul său, acesta a fost realizat „câteva zile după" conversaţia cu califul[70].

O părere diversă are François Nau[71], unul dintre cei mai buni specialişti în literatura siriacă: el respinge datarea textului şi autenticitatea dialogului, argumentând că elogiul pe care îl face Timotei lui Harun al-Rashid, fiul mai mic al lui al-Mahdi, nu poate fi situat la această dată, pentru că, în momentul respectiv moştenitor desemnat era Musa, viitorul calif al-Hadi (169/785 — 170/786). Din această cauză, F. Nau conchide că „această convorbire nu a avut loc cu al-Mahdi, că ea este o lucrare de birou, compusă cu grijă, mult mai târziu, pentru a respinge obiecţiunile obişnuite ale musulmanilor, flatând totodată califii al-Mahdi şi al-Rashid"; el fixează compunerea textului în jurul anului 799. Însă acest argument nu este prea solid cunoscând datele transmise de cronicarul musulman al-Tabari (sec. IX); acesta ne spune următoarele: chiar dacă Musa fusese desemnat moştenitor al tronului în 160/776, Harun a fost şi el desemnat ca moştenitor, dar al doilea moştenitor, în 163/779, fiind investit guvernator al Magrebului, Azerbaidjanului şi Armeniei[72]. Mai mult, nu vedem pentru ce, în cazul în care dialogul ar fi avut loc sub al-Rashid, patriarhul l-ar fi ales ca partener al dialogului pe al-Mahdi şi nu pe califul domnitor. Însă argumentul cel mai important pentru a refuza teza lui Nau îl găsim chiar în corespondenţa lui Timotei: într-o scrisoare către prietenul său Serghie, preot şi doctor, Timotei îl anunţa că îi va trimite o altă scrisoare cu privire la întrebările şi

răspunsurile care i-au fost puse de „marele filozof, prinţ al lumii (al-Mahdi)"[73]. Chiar dacă scrisoarea noastră ar trebui datată în timpul domniei lui Harun al-Rashid, ea ar trebui să fie situată între 786, anul venirii la putere a acestuia, şi 794/795, anul înscăunării lui Serghie mitropolit al Elamului, iar nicidecum în anul, arbitrar ales, 799.

În legătură cu limba folosită de traducătorul arab, cercetătorii sunt de acord că acesta a întrebuinţat araba clasică a secolului său, făcând uz de cuvinte care astăzi, bineînţeles, apar ca arhaice, precum şi de unele construcţii gramaticale specifice. Un aspect remarcabil[74] al acestei limbi este adaptarea ei la limbajul religios musulman. Printre cazurile tipice putem aminti folosirea cuvintelor „tehnice" **sahiba**, termenul coranic pentru a desemna „prietena" cu care Dumnezeu S-ar fi unit pentru a da naştere, **firya** pentru blasfemie, **sunnat Musa** pentru tradiţia lui Moise, **shari'a** pentru legea revelată, **ayat** pentru miracole, etc. Alţi termeni sunt cei folosiţi de teologia musulmană, precum **djawhar** (natura), al-wa'd wa-lwa'id (pentru făgăduinţa paradisului sau pentru pedeapsa iadului). Ceea ce este important este faptul că nu foloseşte niciodată numele lui Iisus, pentru a nu nemulţumi nici pe creştini, prin folosirea numelui coranic de 'Isa, dar nici pentru a nu reda textul prea ezoteric pentru cititorul musulman prin folosirea numelui arab creştin de Yasu'; Iisus este numit totdeauna Mesia (al-Masih) sau Cuvântul lui Dumnezeu (kalimat Allah), termen comun atât creştinilor, cât şi musulmanilor[75], fiecare dintre aceştia, bineînţeles, dându-le înţelesuri diferite.

Un alt aspect al adaptării textului la epoca sa constituie efortul „actualizării" anumitor termeni geografici[76]. Dar aspectul cel mai interesant al acestui text şi interesul său actual reiese din climatul de curtezie, de respect reciproc şi de deschidere care exista între patriarhul creştin şi califul musulman. Textul nostru reflectă aceasta destul de bine. Chiar dacă Timotei trebuia să adopte o strategie diplomatică în raporturile sale cu califul şi cu restul lumii musulmane, să-şi formuleze cu grijă răspunsurile pentru a nu răni o anumită sensibilitate musulmană, modul de rezolvare al problemelor de convivenţă într-un climat plăcut poate constitui un exemplu pentru cei de azi.

În textul pe care îl publicăm şi pe care dorim să-l analizăm pe scurt — cel puţin în ceea ce priveşte principalele elemente ale dialogului islamo-creştin — îl întâlnim pe patriarhul Timotei sub diferite aspecte. El apare aici ca teolog care cunoaşte bine tradiţia patristică, ca exeget care stăpâneşte bine Scriptura, ca savant care ştie să utilizeze bine principiile logicii aristoteliciene şi, în sfârşit, ca şef de Biserică şi diplomat care, păstrând ortodoxia credinţei creştine şi cerinţele ei, ştie să-şi respecte şi să-şi flateze interlocutorul, care este şef de stat şi apărătorul unei credinţe străine. Timotei se găseşte, într-adevăr, într-o situaţie în care libera exprimare este mai degrabă dificilă. Un cuvânt dur la adresa religiei musulmane l-ar fi constrâns pe al-Mahdi să-l condamne pe interlocutorul său, iar, pe de altă parte, un elogiu prea evident, chiar şi parţial, al activităţii Profetului l-ar fi autorizat să ceară din partea patriarhului o mărturisire de credinţă musulmană. În-

să Timotei se arată, în acelaşi timp prudent şi curajos, fiind foarte abil în a lăuda zelul lui Muhammad pentru monoteism, punctul comun al acestuia cu profeţii Vechiului Testament, dar refuzând să-l recunoască pe el ca „pecete a profeţilor" din cauza absenţei mărturiilor scripturistice şi a minunilor.

Manuscrisul nostru Paris arab 82,4 se prezintă ca un rezumat al întrebărilor şi răspunsurilor dintre calif şi patriarh. Ca toate versiunile arabe vechi el se opreşte la sfârşitul primei zile a convorbirii. Aceasta se poate explica în felul următor: a doua zi a convorbirii nu face decât să reia şi să dezvolte, într-un stil amănunţit şi difuz, subiectele deja tratate în prima — autenticitatea Evangheliilor, Sfânta Treime sau dumnezeirea lui Iisus. Admiţând că traducătorul arab a vrut să dea creştinilor un „manual" de apologetică în confruntările cu musulmanii pe care îl vroia, probabil, cât mai logic, putem înţelege de ce acesta a renunţat să traducă şi să rezume dezvoltările celei de-a doua zile. Singurul pasaj care este mai interesant din a doua parte a convorbirii şi pe care traducătorii arabi mai recenţi l-au inserat în textul primei zile este cel referitor la misiunea profetică a lui Muhammad. Pe acesta îl preluăm şi noi în anexă.

Cât despre conţinutul primei părţi, redactorul nostru arab face dovada unei adevărate măiestrii rezumând cu claritate lungile dezvoltări ale argumentaţiei, fără a omite nimic esenţial. Astfel toată introducerea literară este suprimată, textul nostru începând **ex abrupto.** Temele abordate sunt următoarele: Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul întrupat, unitatea Lui (3,21), păstrând totodată dubla Sa natură (4, 21—22), cele două naşteri — care nu lasă loc pentru doi Fii, nici pentru doi Hristoşi, căci El, Fiul lui Dumnezeu este unul singur — ale Sale: eterna, din sânul Tatălui (2a, 12), şi temporală (2a, 13) din Fecioara Maria, care-şi va păstra nepătată fecioria şi după naştere (2b, 14—17); Sfânta Treime, eternitatea Cuvântului şi a Duhului Sfânt (6, 25—28; 7, 29), unitatea şi distincţia celor trei persoane dumnezeieşti (8a, 30); circumciziunea şi botezul (9, 33—34); Hristos a împlinit Legea lui Moise (10, 35—36); rugăciunea creştinilor spre răsărit, după modelul lui Hristos însuşi şi al apostolilor (11, 37—42); Hristos se ruga cu toate că era Dumnezeu (12, 43—44); mărturia profeţilor despre Iisus (13a, 45—49); Paracletul şi Muhammad (14, 55—56); nici un profet după Hristos (16, 60); omul pe asin şi omul pe cămilă (17, 69—75); realitatea răstignirii (19, 85); responsabilitatea iudeilor nu este anulată de iconomia mântuirii, de asumarea voluntară a jertfei de către Mântuitorul (21, 96—97; 22, 98); contradicţiile dintre Evanghelii (23, 113—114); teza coranică despre anunţarea lui Muhammad de către Moise (24, 115; 25, 119); a ucis Hristos pe maica Sa? (26, 126); Iisus a zis că numai Dumnezeu e bun, dar şi El însuşi e bun (27, 133—134). La doar simpla anunţare a subiectelor tratate se poate recunoaşte cea mai mare parte a temelor constante ale literaturii care tratează dialogul islamo-creştin, de la început şi până astăzi. Interesul textului nostru constă în aceea că reprezintă una dintre cele mai vechi mărturii ale acestui gen literar. Se pot găsi şi

alte texte mai vechi decât al nostru, în siriacă mai ales, printre care un papirus arab de la mijlocul secolului al VIII-lea, dar acesta este primul dialog atestat, până la proba contrarie[77], care abordează sistematic principalele puncte controversate între musulmani şi creştini, care nu vor înceta să alimenteze, cu o constantă remarcabilă, acest gen literar. Este cazul, mai ales, al lungului pasaj din textul siriac, pe scurt redat de textul arab, asupra posibilei identificări a lui Muhammad cu Mângâietorul anunţat de Iisus (P. 14). Pare a fi primul care tratează fondul acestei probleme, ridicată deja de ibn-Ishaq la mijlocul secolului al VIII-lea[78]. În cele din urmă, dacă textul este bine datat în anul 165/781, se pot găsi urme ale unei teologii musulmane primitive care se preocupă de persoana şi opera lui Muhammad Profetul. Într-adevăr, Timotei nu încetează să repete că argumentul decisiv pentru a crede în Evanghelie şi a se abţine, cel puţin, în privinţa Coranului este mărturia minunilor. Putem să credem că această problemă nu ar fi fost prea dezvoltată dacă biografia Profetului ar fi cunoscut la această dată numeroasele minuni care îi vor fi atribuite mai târziu. Credinţa musulmană era atunci foarte apropiată de Coran, care nu face caz de minunile lui Muhammad, în timp ce minunile lui Moise sau ale lui Iisus au un ecou particular[79]. Putem crede, văzând textul nostru, că minunile au început să fie atribuite lui Muhammad ca răspuns la acuzaţiile creştinilor.

Anexa asupra profetismului lui Muhammad

La începutul celei de a doua zi a convorbirii, după un scurt schimb asupra Evangheliei, al cărei autor este Dumnezeu, califul întreabă: „Ce zici despre Muhammad?"

Răspunsul lui Timotei consta în expunerea părerii sale potrivit căreia Muhammad merita să fie lăudat de toţi oamenii pentru că el a „urmat calea profeţilor". Într-adevăr, toţi profeţii au predicat unicitatea lui Dumnezeu, au combătut cultul idolilor, au învăţat săvârşirea binelui şi ferirea de rău ... Muhammad a făcut la fel, prin cuvânt sau prin spadă. El a urmat, deci, calea profeţilor şi a condus comunitatea sa pe această cale; a nu-l lăuda şi a nu-l cinsti ar însemna a nesocoti voia lui Dumnezeu care l-a lăudat şi l-a cinstit.

Nu ar trebui să înţelegem rău aceste afirmaţii: nu este vorba de a-l recunoaşte pur şi simplu pe Muhammad ca profet. Acest lucru este exclus de pasaje ale dialogului nostru, în arabă, ca şi în siriacă. Timotei neagă cu tărie faptul că ar mai putea veni un alt profet după Hristos: revelaţia deplină a venit prin Hristos, iar ceea ce se va întâmpla nou în cadrul acesteia va fi doar venirea pe pământ a împărăţiei lui Dumnezeu, care va înlocui împărăţia lumească a califilor[80]. El recunoaşte doar că Muhammad a avut un comportament profetic, de tip profetic. Am putea vorbi, spune Robert Caspar, în categoriile teologiei creştine clasice, de o analogie **extra Ecclesiam** a profeţiei[81]. În cadrul dialogului islamo-creştin contemporan, persoana lui Muhammad este una

dintre temele fierbinţi, precum a fost în orice epocă istorică; de aceea mulţi autori creştini au încercat o revalorizare a Profetului.

Mulţi teologi nu au o dificultate prea mare în a admite că Muhammad — dar nu e singurul caz — poate fi considerat un autentic profet care aminteşte exigenţele absolute ale monoteismului exclusiv. Aceasta nu înseamnă că însuşi Coranul trebuie să fie considerat, în întregimea lui, ca autenticul cuvânt al lui Dumnezeu: aici sunt afirmaţii pe care un creştin nu le-ar putea accepta niciodată. Totuşi, aceasta nu ne-ar putea împiedeca să considerăm adevărul conţinut în el ca pe cuvântul lui Dumnezeu spus prin profet, spune Giuliano Zatti[82]. Că Dumnezeu S-a revelat în mod personal în istoria neamurilor pare a fi clar, dacă se iau în considerare datele Scripturii. În acelaşi mod, după unii autori, nu e dificil azi să admitem că harisma profeţiei este prezentă şi în medii extra-biblice. Însă, dificultăţile izvorăsc atunci când se încearcă să se lămurească raportul dintre diferite forme de revelaţie, prezente în diverse tradiţii religioase, şi revelaţia biblică. C. Vagaggini[83] scrie: „Se pare că se poate recunoaşte că în afara tradiţiei creştine ar fi existat profeţi autentici. Bineînţeles, nu în sensul că în afara ariei iudeo-creştine au fost oameni cărora nu numai ca Dumnezeu li S-a revelat în mod autentic şi că au primit o oarecare misiune publică pentru mântuirea adepţilor lor, dar care ar fi primit şi harisma de a transmite fără greşeală această revelaţie. Doar dacă prin profet se înţelege doar unul căruia Dumnezeu i se descoperă în mod autentic[84] şi care primeşte o oarecare misiune publică de a transmite această revelaţie, chiar şi fără harisma revelaţiei, atunci nu se vede de ce unui Budha sau unui Muhammad sau altora nu li s-ar putea recunoaşte calitatea de profet". În contextul nostru, frapează o intervenţie recentă a papei Ioan Paul II care afirma textual: „Orice căutare a spiritului în direcţia adevărului şi a binelui şi, în cele din urmă, a lui Dumnezeu, vine de la Duhul Sfânt. Chiar din această deschidere primordială a omului către Dumnezeu se nasc diversele religii. Nu rareori găsim la originea acestor fondatori, care au lucrat cu ajutorul Duhului Sfânt, o experienţă religioasă profundă. Transmisă altora, asemenea experienţă a luat forma doctrinelor, riturilor şi preceptelor diferitelor religii"[85]. Pentru unele mentalităţi creştine, care văd în Muhammad şi în opera sa doar acţiunea răufăcătoare a diavolului, aceste cuvinte ale papei sunt destul de greu de acceptat. Vedem aici ca şi astăzi, că şi în timpul lui Timotei I, definirea cu exactitate, din punct de vedere creştin, a persoanei lui Muhammad şi a ceea ce el a realizat întâlneşte destule dificultăţi[86].

Referitor la poziţia lui Timotei faţă de Muhammad, ne putem întreba dacă nu este vorba aici de o poziţie diplomatică. Relaţiile de interes care-l legau pe patriarh de calif, grija de a menaja situaţia creştinilor aflaţi sub statut de protecţie, dhimma, într-o ţară musulmană, şi climatul amical care domnea în cursul acestui dialog, îl puteau determina pe Timotei să nu dea întrebării califului un răspuns hotărât negativ. Întâlnim un alt exemplu de răspuns de acest fel, în cursul acelu-

iași dialog și asupra unui subiect la fel de fierbinte: „Coranul, după tine, vine de la Dumnezeu?"; patriarhul răspunde prudent: „Eu nu afirm aceasta, dar nici nu o neg"[87]. Fără a nega diverși factori, se poate remarca faptul că ansamblul dialogului descoperă o stare de franchețe, de o parte și de cealaltă. Patriarhul nu ezită să dea răspunsurile cerute de credința creștină, știind bine că ele sunt de neprimit pentru credința islamică: Sfânta Treime, dumnezeirea lui Iisus, răstignirea, cinstirea crucii, etc. Suntem înclinați să credem că răspunsurile lui Timotei sunt mai degrabă sincere; ele nu sunt însă lipsite de abilitate, dacă se văd bine nuanțele, care permit discutarea credinței musulmane, bazată pe revelația coranică și, deci pe autenticitatea misiunii lui Muhammad, totodată păstrând integritatea credinței creștine.

Reluăm în încheiere poziția lui R. Caspar, care spune că nu se găsește, după cunoștințele sale, de la acest text până în epoca noastră, o poziție creștină care să manifeste o asemenea deschidere asupra subiectelor dezbătute în istoria polemicii islamo-creștine. „Este ca o rază de lumină care răzbate prin neguri. Artizanii contemporani ai dialogului islamo-creștin ar putea să se inspire din acesta"[88].

(va urma)

IOAN SABIN MUREȘAN,
Roma

Note bibliografice:

1. Termenul de «dialog» (muhawara) este în titlul textului mss. Paris arab 5140 și Beirut 622. În altă parte se poate găsi însă și «controversa» (mugadala sau gidal).

2. «Catolicos» este titlul întâistătătorului Bisericii nestoriene și corespunde celui de «patriarh» în alte Biserici creștine. Vom întrebuința termenii „catolicos" și „patriarh" ca având același sens.

3. La realizarea acestei traduceri am folosit traducerea franceză a documentului arab făcută de R. Caspar, Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée I et le calife al-Mahdi (II/VIII siécle) «Mohammed a suivi la voie de Prophètes», în Islamochristiana, 3, 1977, p. 125—175, și traducerea italiană în curs de publicare a lui Samir Khalil.

4. R. Mantran, L'expansion musulmane, Nouvelle Clio, Paris, 1969, p. 119 și 143.

5. D. Sourdel, Bagdad, capitale du nouvel empire 'abbaside, in Arabica I (1962), p. 251.

6. M. Gaudefroy-Demombynes, Le monde musulman et byzantin jusqu'aux Croisades, in Coll. Histoire du monde, VII, Paris, 1931, p. 271—272.

7. Ibidem, p. 322.

8. Ibidem, p. 272.

9. E. Tisserant, art. Nestorienne (Eglise), in Dictionaire de Théologie Chrétienne XI (1931), p. 181—182.

10. M. Gaudefroy-Demombynes, op. cit., p. 399.

11. C. Cahen, Leçon d'Histoire musulmane (VIII-a — IX-e s.), Paris-Sorbonne, 1957, p. 64.

12. A. Fattal, in Le statut legal des non-musulmans en pays d'Islam, Beirut, 1958, p. 71, citează o a emenea declaraţie a unui poet musulman: „Cei care şi-au întors faţa de la religia Profetului sunt oare vrednici de a fi însărcinaţi cu problemele musulmanilor? Este adevărat, ei n-au ridicat sabia împotriva noastră, dar acţiunile lor sunt adevărate plăgi pentru noi".

13. Situaţia lor de tributari ar fi garantat o supunere mai radicală faţă de regim (Godefroy-Demombynes, op. cit., p. 402—403); interdicţia pentru musulmani de a desfăşura activităţi bancare şi de a încasa profit din comerţul cu metale preţioase (H. Putman, op. cit., p. 95) sunt alte motive pentru preferinţa de a folosi secretari creştini.

14. În momentul în care savanţii nestorieni au trebuit să părăsească şcoala din Edesa, închisă de persani în 489, s-au stabilit la Gundishapur, oraş fondat în 260. Câţiva ani mai târziu, celebra şcoală de filozofie din Atena a avut aceeaşi soartă, fiind închisă de Justinian în 529: un grup de filozofi neoplatonicieni vin de asemenea aici; savanţii nestorieni şi greci se regrupează şi pun bazele unei academii şi a unui spital unde se vor forma timp de trei secole doctori şi savanţi cu o reputaţie indiscutabilă, utilizând aceleaşi cărţi şi aceeaşi metodă ca şi şcoala din Alexandria. Cf. De Lacy O'Leary, How Greek science passed to the Arabs, London, 1949, p. 68—69.

15. V.H. Putman, L'Eglise et l'Islam sous Timothée I (780—823), Beirut, 1975, p. 96.

16. Ibidem, p. 99. Tot acest autor spune că preţuirea şi încrederea califilor al-Mahdi şi al-Rashid era aşa de mare în doctorii lor încât le permiteau accesul liber în haremul lor; p. 97—103.

17. Ibidem, p. 101. Sunkellos ar corespunde arabului „maula", maestru.

18. Ep. 54, cf. R.J. Bidawid, Les lettres du patriarche nestorien Timothée I, Cité du Vatican, Bibl. Apos.. Vatic., coll. Studie Testi, 87, 1966, p. 40 şi 77—78.

19. De Lacy O'Leary, op. cit., p. 72.

20. A. Badawi, La transmission de la philosofie grecque au monde arabe, Paris, 1968. Autorul afirmă şi demonstrează că un mare număr dintre scrierile grecilor au fost conservate şi ne-au fost transmise numai în traducerea lor arabă, op. cit., p. 7.

21. H. Putman, op. cit., p. 109.

22. Pentru aprofundarea acestui subiect — statutul creştinilor într-un stat cu conducere musulmană, se pot vedea lucrările: M. Maxim, Ţările Române şi Înalta Poartă, Editura enciclopedică, Bucureşti, 1993 şi R. Marston Speight, The place of Christians in the ninth century

North Africa, according to muslim sources, in Islamochristiana, 4, 1978, p. 47—65.

23. „dhimmi" — numele generic sub care erau cunoscuţi creştinii şi evreii în cadrul unui stat islamic, care defineşte statutul acestora, oameni aflaţi sub incidenţa unui pact care le garantează protecţia stăpânilor lor musulmani.

24. Cei trei autori care s-au ocupat de această problemă sunt: Abu Yusuf Ya'qub (731—798), cadiu la Bagdad sub Harun al-Rashid, Yahya ben Adam (757—818), administrator la Kufa şi Kudama ben Ga'far (846—932), secretar sub al-Muktafi şi al-Muktadir. Cf. Hans Putman, op. cit., p. 112—113.

25. Ea se aplică „fiecărui dintre cei supuşi şi îşi trage numele de gizya (retribuţie, remuneraţie) fie pentru că este vorba de o remuneraţie datorată în baza necredincioşiei lor, deci le este cerută cu dispreţ, fie pentru că este o remuneraţie pentru că le-am făcut loc în oraş, deci le este cerută cu blândeţe" — al-Mawardi, Les Statuts gouvernamentaux ou les règles de droit public et administratif, in H. Putman, op. cit., p. 114.

26. J.M. Fiey, Chrétiens siriaques sous les abbassides, surtout à Bagdad (749—1258), Louvain, Secretariat du Corpus S.C.O., Waversebaan, 49, 1980, p. 3.

27. Ibidem.

28. H. Putman, op. cit., p. 115.

29. Ibidem, p. 118—119.

30. P. Rondot in L'évolution historique des coptes, Cahiers de l'Orient contemporain, XXII, 1950, susţine că nu s-a întâlnit niciodată în atitudinea musulmanilor faţă de creştini o „execuţie sistematică, constantă, un plan riguros şi coerent", ci, mai ales o „alternanţă capricioasă de măsuri binevoitoare şi de măsuri coercitive". El descrie această „politică" numind-o „discontinuă, contradictorie uneori"; p. 132.

31. Un jurist din timpul lui Harun al-Rashid, Abu Yusuf Ya'qub, îşi sfătuieşte suveranul: „Tu, Conducător al credincioşilor, trebuie să ceri să se folosească blândeţea faţă de cei care se bucură de blândeţea acordată de Profetul şi vărul tău, Muhammad, şi să ai grijă de ei ca să nu fie oprimaţi, nici maltrataţi, nici apăsaţi de taxe peste măsură, nici deposedaţi de vreo parte din bunurile lor, decât în baza unei legi la care sunt supuşi", J.M. Fiey, op. cit., p. 5.

32. Pentru a vedea care erau relaţiile între bizantini (ortodocşi) şi nestorieni citâm răspunsul unui patrician bizantin, prizonier în timpul lui al-Mahdi, la întrebarea califului care sunt raporturile nestorienilor cu grecii. Acesta răspunse: „Nestorienii abia dacă sunt creştini, ei sunt mai apropiaţi de arabi (musulmani), decât de noi", vrând să spună că împărţirea nestoriană în Hristos suprima pătimirea lui Dumnezeu şi calitatea de Născătoare de Dumnezeu a Fecioarei Maria, poziţie destul de apropiată de cea musulmană. Cf. J.M. Fiey, op. cit., p. 37.

33. Ibidem, p. 130.

34. Ibidem.

35. Teofil la tradus pe Homer din greacă în siriacă şi a scris o carte de istorie, ibidem, p. 131.

36. Alegerea trebuind să se facă între cinci candidaţi, Timotei reuşi să-şi învingă competitorii prin diferite mijloace: l-a convins pe Isu'yahb di Ninive că este prea bătrân pentru a ocupa scaunul de patriarh, pe alţi doi, monahul Gheorghe şi episcopul Toma de Kaskar, i-a înşelat promiţându-le mai mulţi saci cu argint, însă fără ca să-şi onoreze promisiunea: sacii pe care el îi arată electorilor nu erau plini cu argint ci doar cu pietre; cel de-al cincilea candidat, Efrem de Elam nu s-a prezentat. H. Putman, op. cit., p. 16—19.

37. A se vedea în special remarcabila scrisoare a lui Timotei către monahii din mânăstirea de la Mar Maron, scrisoare al cărui text în siriacă a fost publiact de R.J. Bidawid împreună cu o traducere latină: Les lettres..., p. 91—25. Este un adevărat tratat de hristologie nestoriană.

38. H. Putman, op. cit., p. 128.

39. v. traducerea latină a lui J.S. Assemani, în Biblioteca orientalis Clementino-Vaticana, t. III a, Roma, 1875, pp. 158—163.

40. Eugéne Tisserant, art. Timothée I in Dictionaire de Théologie Catholique, tome quinzième, Paris VI, 1946, col. 1128.

41. Ibidem.

42. S-ar putea ca, fără să-l traducă el însuşi, să-l fi încurajat pe medicul califului, Gubril ben Buhtisu', care mai tradusese şi alte lucrări. O. Braun, in Der Katholicos Timotheos I, p. 147 s.u., considera ca neadevărat faptul că Timotei ar fi scris un comentariu al lui Grigorie de Nazianz; A. Baumstark în Geschichte der syrischen Literatur, Bonn, 1922, p. 217., nu-l exclude; de asemenea, acesta din urmă nu face nici o menţiune referitoare la traducerea lui Gubril, nici când vorbeşte despre el (op. cit., p. 227), nici când vorbeşte despre traducerea siriacă a lui Grigorie de Nazianz (op. cit., p. 77 s.u.).

43. Prima dintre acestea, terminată în 805, conţine 99 de întrebări şi răspunsuri, precedate de o prefaţă. Ediţii ale acesteia: traducere în latină de J. Labourut, De Timotheo I Nestorianprum patriarca (728—823) et christianorum orientalium sub caliphis abbasidis, Paris, 1904, pp. 50—86; textul siriac şi traducere germană în E. Sachau, Syrische Rechtsbucher, t. II, Berlin, 1908, pp. 53—117. Sunt greu identificabile „tomurile sinodale". Opinia care pare a fi cea mai fondată este aceea care înţelege sub acest nume colecţia de canoane a sirienilor orientali pe care J.B. Chabot a publicat-o sub titlul de Synodicon orientale, in Notices et extraits des manuscrits de la Bibliotheque Nationale et autres bibliotheque Nationale et autres bibliotheque, t.XXXVII, Paris, 1902, text siriac pp. 245—251, traducere pp. 512—523.

44. Ibidem, p. 129. Autorul nostru redă o mărturie a unor cronicari medievali, 'Amr şi Sliba care întăreşte această afirmaţie: „La califi şi la suverani el (Timotei) era cinstit pentru calităţile sale particulare şi a capacităţii sale de a răspunde întrebărilor pe care i le puneau legate de credinţă sau de alte subiecte". Sliba mai spune că „a-

proape în toate zilele" califul îl convoca pe patriarh şi avea cu el „discuţii prea lungi pentru a fi povestite", J.M. Fiey, op. cit., p. 38.

45. În 777—778, după o înfrângere în faţa împăratului bizantin Leon IV, sunt distruse biserici, unele regiuni sunt prădate, creştinilor li s-a interzis să aibă sclavi..., R.J. Bidawid, op. cit., p. 76.

46. R. Caspar, op. cit., p. 115.

47. R.J. Bidawid sugerează că acest filozof ar fi 'Abdallah ben Ismail al-Hasimi dintre scrisorile căruia avem una către al-Kindi, în care putem citi: „Toate acestea le-am citit, studiat şi disputat cu Timotei, patriarhul". Op. cit., p. 32.

48. H. Putman, op. cit., p. 132.

49. Cf. A. Mingana, The Apology of Timothy.

50. Jean Damascène, Ecrits sur l'Islam, prezentare, comentarii şi traducere de Raymond Le Coz, Paris, Cerf, 1992, în Sources Chrétiennes, 383.

51. al-Tabari, The Book of Religion and Empire, o apărare semi oficială şi o prezentare a Islamului scrisă la curtea abasidă din ordinul şi cu ajutorul califului al-Mutawakkil, tradusă şi prezentată de A. Mingana, Manchester, 1922.

52. V.R.J. Bidawid, op. cit. În scrisoarea XL, Timotei îl anunţa pe «Serghie, preot şi doctor» că-i va trimite un rezumat al discuţiilor purtate cu califul al-Mahdi.

53. Ibidem, pg. 12.

54. H. Putman afirmă că numărul scrisorilor ajunse până la noi sunt 56; op. cit., p. 174. Aceasta se poate explica prin faptul că unii autori, care s-au interesat de scrisorile lui Timotei, n-au considerat textul discuţiei cu al-Mahdi ca fiind o scrisoare, fie din cauza caracterului ei particular, fie pentru că nu menţionează destinatarul, nici în titlu, nici în text. Bidawid are câteva dificultăţi în împărtăşirea acestei păreri. Dacă nu se recunoaşte acestui text caracterul de scrisoare, trebuie, de asemenea să-l negăm şi scrisorii 40, ceea ce nici un critic nu îndrăzneşte să facă. Într-adevăr, trebuie să procedăm la fel, spune Bidawid atât faţă de una, cât şi faţă de cealaltă. În scrisoarea 40 e vorba de discuţia de la curte a lui Timotei cu un savant, filozof aristotelician. Această discuţie, redactată sub formă de întrebări şi răspunsuri, se prezintă, de fapt, în acelaşi fel ca şi controversa între Timotei şi al-Mahdi, iar Timotei trimite rezumatul acesteia prietenului său Serghie, preot şi doctor; acest rezumat este redactat sub formă de scrisoare, după uzul scriitorilor epocii. Aceşti autori, mai degrabă să alcătuiască tratate după metoda critică modernă, după împrejurări, expuneau diverse probleme sub formă de scrisori, pe care le trimiteau fie prietenilor, fie credincioşilor. Astfel textul, sau rezumatul, discuţiilor cu al-Mahdi a fost redactat el însuşi de Timotei cu intenţia de a-l trimite prietenului său Serghie; se citeşte la începutul scrisorii 40: „în legătură cu întrebările şi răspunsurile care ne-au fost puse de marele filozof, prinţ al lumii al-Mahdi) îţi voi scrie o altă scrisoare, dacă o să vrea Domnul". De

aici se poate conclude cu certitudine că destinatarul discuției cu al-Mahdi este același cu al scrisorii 40, adică Serghie, preot și doctor, că această controversă cu al-Mahdi îmbracă forma de scrisoare și că trebuie clasată în corpul scrierilor lui Timotei. În cazul acesta și numărul scrisorilor păstrate de la Timotei este mai mare de 56. cf. R.J. Bidawid, op. cit., p. 17—18.

55. Cf. R.J. Bidawid, op. cit., p. 14.

56. Ibidem, p. 17—18.

57. Ibidem, p. 12—13.

58. Recenzii ale acestei ediții au făcut următorii autori: E. Tisserant, în Dictionaire de Théologie Catholique, t. XV, pp. 1130—1131 și 1133—1136; R. Strothmann, in Theologische Literaturzeitung, 1928, pp. 202—206; A. Rucker, in Orientalistische Literaturzeitung, 1929, pp. 10 —111; F. Nau, in Revue de l'Histoire des Religions, 1929, pp. 241—244; un scurt studiu se găsește și în lucrarea lui R.J. Bidawid, op. cit.

59. R.J. Bidawid, op. cit., p. 13—15.

60. Ibidem, p. 15—16.

61. Cf. Le Baron de Slane, Catalogue des manuscrits arabes, Paris, 1883—1895.

62. După G. Graff, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, vol II (Studi e Testi, 133), Città del Vaticano, 1947, pp. 117—113, acesta ar fi mai degrabă o adaptare liberă a codicelui 82,4.

63. Ibidem.

64. Ibidem.

65. V. nota 3.

66. R. Caspar, op. cit., p. 108—112. Astfel, în timp ce textul siriac nu spune că Muhammad ar fi învățat lucruri contrare lui Iisus, textul arab insistă în mod constant asupra absenței miracolelor în cazul Coranului și a lui Muhammad. O analiză amănunțită, literara și doctrinară a diferențelor dintre textul siriac și diversele traduceri arabe realizează H. Putman, op. cit., pp. 175—184. O altă diferență importantă în textul arab este grija pe care traducătorul, spun Caspar și Putman, o are pentru îndulcirea unor expresii prea „nestoriene". Traducătorul arab suprimă unele pasaje în care se vorbește despre dualitatea naturilor lui Hristos, în care s-ar părea că învățătura de pre „communicatio idiomatum" sau în care se simte o influență a lui Teodor de Mopsuestia, cunoscută fiind reputația acestuia. Comparațiile între cele două texte, spune Putman, arată reacția traducătorului arab față de tendințele nestoriene din textul siriac și care vrea să „elimine tot ceea ce este prea uman în Hristos".

67. Această parte în care se vorbește despre Muhammad, se găsește doar în manuscrisele Paris arab 5140 și în Beirut 662, ambele fiind datate între a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Chiar dacă și acestea nu acoperă, la fel ca și celelalte traduceri arabe, decât prima zi a convorbirii, aproape jumătate din textul siriac, au încadrat în prima zi o mică parte din textul celei

de a doua, cea care privește opinia lui Timotei asupra profetismului lui Muhammad. Cf. R. Caspar, op. cit., p. 111.

68. Ibidem, p. 112.

69. V. art. Harun al-Rashid, in Encyclopedie de l'Islam, ediție nouă, III, Cairo, 1939, p. 369.

70. Timotei spune corespondentului său, după lunga introducere a textului siriac, în care enumeră scrupulele sale în abordarea unui asemenea subiect, că dialogul său cu califul a avut loc câteva zile mai devreme: A. Mingana, op. cit., p. 16.

71. F. Nau, recenzie la publicarea de către Mingana a textului siriac în Revue de l'Histoire des Religions, t. 50, 1929, p. 241—244.

72. R. Caspar, op. cit., p. 118—119.

73. R.J. Bidawid, op. cit., p. 17—18; scrisoarea care anunță rezumatul este scrisoarea 40, iar aceea care constituie textul nostru este scrisoarea numărul 59.

74. R. Caspar, op. cit., p. 122.

75. Ibidem.

76. V. notele 128, 129.

77. R. Caspar, op. cit., p. 120. Textul anterior al lui Ioan Damaschin (Jean Damascène, **op. cit.**), în legătură cu „erezia 100", Islamul, chiar dacă este sistematic și mai vechi decât dialogul lui Timotei, nu poate fi încadrat într-o antologie a controverselor dat fiind faptul că acesta reprezintă o lucrare alcătuită la masa de scris și nu o dispută.

78. Ibidem.

79. În Coran minunile lui Moise și ale lui Iisus sunt de mai multe ori evocate (20, 22—27; 43, 63 pentru Moise; 3, 49, 110—115; 19, 24—25, 29—33 pentru Iisus). Muhammad este considerat doar un simplu muritor, incapabil de a face minuni (6, 50, 57; 11, 32; 17, 5[illegible]); singurul miracol despre care Coranul spune că s-a înfăptuit prin el este revelarea Coranului însuși (28, 47—4[illegible]). Însă reflexia musulmană ulterioară și tradiția mistică în mod particular au reprodus o imagine excelentă a lui Muhammad, diferită de cea coranică. (v. culegerile de hadith-uri: I. Goldziher, Etudes sur la Tradition islamique, Adrien-Maisonneuve, 1952; El Bokhari, L'authentique Tradition musulmane (Choix de Hadiths), Fasquelle, 1980, traducere, introducere și note de G.H. Bousquet; John Burton, An introduction to the Hadith, Edinburg University Press, 1994; M. Borrmans, Hadith et Sunna, in Comprendre, Saumon, 95, 11.05. 1970). La expresia lui Muhammad „sunt o creatură umană ca și voi" (41, 10), înțelepții de mai târziu au adăugat „dar ca o piatră prețioasă între bolovani". cf. Federico José Peirone, Giuseppe Rizzardi, La spiritualità islamica, Edizioni Studium, Roma, 1986, p. 115—116.

80. Cf. textului siriac (H. Putman, op. cit., 83).

81. R. Caspar, op. cit., p. 123.

82. G. Zatti, I cristiani legono il Corano. Alcune valutazioni teologiche, în II Corano, traduzioni, traduttori e lettori in Italia, Milano, 2000, p. 274.

83. C. Vagaggini, Libri sacri e rivelazione, in Facoltà Teologica

Interregionale di Milano, La Scuola, Brescia, 1975, p. 128.

84. Căci „vântul suflă unde vrea" (In. 3, 8).

85. Ioan Paul II, Lo Spirito di Dio e i „semi di verita" presenti nelle religioni non cristiane, in L'Osservatore Romano, 10.09. 1998.

86. Pentru profeţia (au non profeţia) lui Muhammad a se vedea şi R. Caspar, La rencontre des théologie, in Lumière et vie, Lyon, 163, 1983, p. 63—80; Traité de théologie musulmane, cap. VI, tom I, P.I.S.A.I., Roma, 1987, p. 75—116; Pour une vision chrétienne du Coran, in Islamochristiana, 8, 1982, p. 25—55; autori mai precauţi în afirmaţiile lor sunt: M. Lelong, Mohammed, prophète de l'Islam, in Founders of Religions (editată de) M. Dhavamony, Roma, 1984, p. 251—276; G. Harpigny, Muhammad est-il considéré comme prophète?, in Revue théologique de Louvain, 6, 1975, p. 311—323; G. Rizzardi, Introduzione all'Islam, Queriniana, Brescia, 1992, p. 7—8; G. Stănescu, Mahomet Profetul, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1998.

87. Cf. H. Putman, op. cit., 130—133, traducerea noastră — 16, 63.

88. R. Caspar, op. cit., p. 124.

FREDICĂ LA DUMINICA A IV-A A SF. POST
EXISTENȚA DIAVOLULUI ȘI IZBĂVIREA DE PUTEREA LUI

„Iar Iisus le-a zis: Acest neam de demoni cu nimic nu poate ieși, decât numai cu rugăciune și cu post".
(Marcu 9, 19)

Sf. Evanghelie de astăzi ne istorisește despre minunea săvârșită de Mântuitorul asupra unui tânăr care era stapânit de un duh rău. Acest tânăr a fost dus mai întâi la apostoli, dar apostolii n-au putut să-l vindece. Pentru aceasta Mântuitorul îi ceartă zicându-le: „O, neam necredincios, până când voi fi cu voi? Până când vă voi răbda? Aduceți-l la Mine" (Marcu 9, 19).

Duhul „de îndată ce L-a văzut pe Iisus, a zguduit pe tânăr și acesta a căzut la pământ și se zvârcolea spumegând" (Marcu 9, 20).

Iisus l-a tămăduit pe tânăr „certând duhul cel necurat zicându-i: „Duh mut și surd, Eu îți poruncesc: Ieși din el și să nu mai intri în El" (Mc. 9, 29).

Iar după aceea ucenicii au întrebat pe Domnul deosebi: „Pentru ce noi n-am putut să scoatem demonul acesta?" La întrebarea ucenicilor Săi în privința cauzei pentru care ei n-au putut să-l vindece, Mântuitorul le-a răspuns: „Acest neam de demoni cu nimic nu poate ieși, decât numai cu rugăciune și cu post" (Marcu 9, 29).

Sf. Evanghelie de astăzi ne vorbește despre cea mai înfricoșată realitate a lumii omenești: existența și lucrarea diavolului; precum și despre izbăvirea omului de puterea malefică a vrăjmașului (diavolului). În cele ce urmează este prilejul potrivit să medităm la învățătura Bisericii noastre drept măritoare, privitoare la acest adevăr.

Prima întrebare care se ridică, care nu este om să nu și-o pună, este: Cum și de unde a apărut răul sau diavolul în creație? Care este originea durerii și de unde atâta suferință?

Sf. Scriptură și Sf. Tradiție care cuprinde revelația dumnezeiască exprimă în mod lămurit această problemă.

Din referatul biblic al creației constatăm că: lumea creată de Dumnezeu prin atotputernicia voinței și a cuvântului Său este bună. Constatăm că Dumnezeu nu este autorul răului. Diavolul, care este esența răului, nu a fost creat de Dumnezeu. Și totuși el există, este o realitate. Să vedem cum a apărut.

Îngerii toţi au fost creaţi de Dumnezeu ca fiinţe bune, spirituale, înzestrate cu raţiune şi voinţă liberă. Toţi îngerii erau buni, erau slujitori ai lui Dumnezeu „duhuri slujitoare pentru cei ce vor moşteni mântuirea" (Evrei 1, 14). Unii dintre ei au rămas în bunătate şi frumuseţe. Alţii, însă conduşi de Lucifer, din mândrie au hotărât să se despartă de Dumnezeu, devenind „duhuri rele" (Lc. 7, 21), demoni (Lc. 8, 30-35) „care au fost aruncaţi în adânc unde stau înconjuraţi de întuneric" (II Petru 2, 4).

Răul deci a apărut din abuzul libertăţii unor îngeri.

Dumnezeu a înzestrat făpturile Sale, pe îngeri cât şi pe oameni cu acest măreţ dar; cu darul libertăţii.

Căderea sau pervertirea îngerilor a fost cauzată de libertatea lor rău folosită, a fost ireversibilă, fiindcă sunt fiinţe spirituale, şi ispita le-a venit din interior. Răutatea diavolului nu este legată deci de esenţa realităţii, nu reprezintă un principiu de sine stătător, de aceea el poate fi înlăturat.

Diavolul este izvorul propriu al răului, este „înstrăinarea de Dumnezeu", este o „lipsă a binelui", cum spune Sf. Vasile cel Mare.

Din proprie iniţiativă, în urma darului libertăţii, îngerul devenit diavol s-a prăbuşit din starea în care a fost aşezat la început; constituind prima şi cea mai mare cădere, despre care va spune Mântuitorul: „Am văzut pe Satana ca un fulger căzut din cer" (Lc. 10, 18).

Aşa au apărut demonii, care erau de aceeaşi natură ca şi îngerii, dar pentru că şi-au înclinat de bună voie voinţa lor, de la bine spre rău, au devenit îngeri răi.

Existenţa şi lucrarea celui rău, se face vădită chiar din primele pagini ale Sf. Scripturi, din cartea Facerii. De aici aflăm că diavolul, din invidie a ispitit pe protopărinţii noştri în rai îndemnându-i să calce porunca Ziditorului şi astfel vor fi „ca Dumnezeu".

Omul, ca şi îngerii, a fost înzestrat de Dumnezeu cu măreţul dar al libertăţii cum se va spune la Deuteronom, 30, 15, 19: „Iată Eu astăzi ţi-am pus înainte viaţa şi moartea; binele şi răul. Alege viaţa ca să trăieşti tu şi urmaşii tăi".

Dând curs uneltirilor viclene şi mincinoase ale diavolului, amăgit de poftă şi ademenit de mândrie, omul calcă porunca, săvârşind primul păcat şi prin el apare cea mai mare dramă a neamului omenesc, drama căderii primilor oameni.

Dumnezeu a creat pe om să fie fericit chiar şi pe pământ, l-a creat nemuritor, pentru că avea posibilitatea să nu moară, dacă trăia în comuniune cu harul lui Dumnezeu. Planul original al lui Dumnezeu a fost, ca omul să trăiască în pace şi fericire şi să nu guste moartea cea amară. De ce nu e aşa? Pentru ce chinuie atât; omul zidit să fie fericit? Pentru ce suferă atât? Răspunsul ni-l dă Sf. Ap. Pavel: „Printr-un om a venit păcatul în lume şi prin păcat moartea" (Rom. 5, 12). Moartea n-a existat

înainte de cădere pentru că „Dumnezeu nu a creat moartea" (Înt. Solomon 2, 24), ea numai după cădere ia ființă pentru că „Plata păcatului este moartea" (Rom. 6, 23).

Iată, așa, prin lucrarea diavolului, acel începător al răutății, „ucigător de oameni" și „tatăl minciunii" (In. 8, 44), intră în lume răul, durerea, suferința și moartea.

Diavolul, ca unul ce s-a înstrăinat de Dumnezeu, vrea să îndepărteze și pe oameni de la Dumnezeu, de la mântuire. Diavolii sunt amăgitorii sufletelor omenești, căutând să-i împingă pe cei buni la rău, prin tot felul de uneltiri și prin diferite nenorociri pe care le aduc asupra lor așa cum s-a întâmplat cu dreptul Iov (I, 9), iar pe cei răi îi încurajează pe calea pierzării și-i îndepărtează tot mai mult de Dumnezeu. În Noul Testament existența și lucrarea diavolului este afirmată când diavolul a încercat să-l ispitească chiar pe Mântuitorul după ce petrecuse în pustiul Carantaniei 40 de zile în post și rugăciune. Mântuitorul l-a biruit poruncindu-i: „Mergi înapoia Mea, satană" (Mt. 3, 10).

Sf. Scriptură îi prezintă pe diavoli întotdeauna ca ființe reale, nu imaginare, cu voință liberă, ca ființe care cugetă „cred și se cutremură", dar nu pot face fapte bune. În Vechiul Testament diavolul produce nenorociri lui Saul (1. 6), muncește pe Saul, când acesta este părăsit de Duhul lui Dumnezeu (I Regi 14, 14), ispitește pe David (I Par. 21, 1).

Mântuitorul însuși confirmă existența diavolului când spune parabola semănătorului, parabola neghinei, când dă răspuns fariseilor care îl acuzau că scoate demoni cu ajutorul domnului demonilor (Mt. 12, 26).

Mântuitorul s-a întrupat „pentru ca să strice lucrurile diavolului" (I In. 3, 8) „făcându-ne părtași sângelui și trupului pentru ca prin moartea Sa să nimicească pe cel ce avea stăpânia morții, adică pe diavolul" (Evrei 2, 14).

Prin puterea nemărginită și prin marea iubire a Mântuitorului, Hristos Doctorul doctorilor care era „Domnul domnilor și Stăpânul stăpânilor" (I Tim. 6, 15) erau eliberate și tămăduite nenumărate ființe umane care erau posedate de puterea celui rău: Maria Magdalena - din care ieșise șapte demoni (Lc. 8, 2), Demonizatul din ținutul Gherghesenilor, care era stăpânit de o „Legiune de demoni, căci demoni mulți ieșiseră din el" (Lc. 8, 30), demonizatul din ținutul Gadara (Mt. 9, 18), demonizatul din Capernaum (Lc. 4, 31-37), mai mulți alți demonizați amintiți de Sf. Evangheliști și tânărul din Evanghelia de astăzi, cărui duh îi poruncise: „Duh mut și surd, Eu îți poruncesc: Ieși din el și să nu mai intri în el" (Mc. 9, 25).

Puterea asupra duhurilor necurate o dă Mântuitorul și Sf. Ap. care se folosesc de ea și fac minuni: „Iată vă dau vouă putere să călcați peste șerpi și peste scorpii și peste toată puterea vrăjmașului și nimic nu vă va vătăma" (Lc. 10, 19), „Iată celor ce vor crede le vor urma aceste semne: în numele Meu draci vor scoate, în limbi vor vorbi, peste cei bolnavi mâinile își vor pune și se vor face sănătoși" (Mc. 16, 17).

Sf. Apostoli ne atenționează în repetate rânduri să ne împotrivim săgeților înveninate ale diavolilor. Sf. Apostol Petru spune: „Fiți treji,

privegheați. Potrivnicul vostru, diavolul, umblă răcnind ca un leu, căutând pe cine să înghită" (I Petru 5, 8).

Sf. Ap. Iacob spune răspicat: „Drept aceea supuneți-vă lui Dumnezeu. Stați împotriva diavolului și el va fugi de la voi. Apropiați-vă de Dumnezeu și El se va apropia de voi" (4, 7-8).

În legătură cu lucrarea de influențare în rău pe care o săvârșește diavolul trebuie să fim cu luare-aminte.

a) Lucrarea diavolului de cele mai multe ori are o formă înșelătoare (Apoc. 12, 9). Lucrează cu rafinament, de exemplu: când faci păcatul îți ia rușinea, când să-l mărturisiți îți dă rușinea înapoi. De cele mai multe ori apare sub masca binelui. Dacă răul ar apărea așa cum este el, în toată urâțenia sa, nu ar putea ademeni pe nimeni.

b) Căile și metodele ademenitorului sunt subtile, făcând apel la simțuri; despre el spune Sf. Ap. Ioan: „Tot ce este în lume adică pofta trupului și pofta ochilor și trufia vieții nu sunt de la Tatăl, ci sunt din lume" (I Ioan 2, 16). Cuvântul lume are aici înțelesul de „duh rău", „poftă rea", putere care se împotrivește binelui și se răzvrătește contra lui Dumnezeu. „Un ucenic întreabă pe un duhovnic: Ava, ce este lumea?" Iar bătrânul duhovnic i-a răspuns: Lumea este a lucra peste fire și a-ți împlini poftele trupului și a te îngriji mai mult de trup, decât de suflet și a-ți petrece viața ta ostenindu-te mai mult pentru cele trupești, decât pentru cele sufletești, și mai mult pentru agonisita trupească, decât pentru cea sufletească. Aceasta este lumea" (Patericul, pag. 246).

c) Diavolul amăgește prin aparențe putându-se preface în înger de lumină (II Cor. 11, 14).

d) Trebuie să mai știm că singur Dumnezeu este atotputernic, diavolul are puteri limitate. Oricât de mare ar fi influența și ispita, omul poate să reziste diavolului, pentru că depinde de libera alegere a omului ca să se apropie de Dumnezeu sau de diavol.

e) Ispititorul nu poate sili, nu poate constrânge și câștigă numai acolo și atunci când conștiința morală slăbită a omului consimte cu șoaptele lui, unde găsește adeziunea sau consimțământul creștinului.

Toți Sfinții Părinți și operele lor de spiritualitate ortodoxă (Filocalia, Războiul nevăzut, Mântuirea păcătoșilor, Patericul) recunosc lucrarea și influența negativă ce o are diavolul asupra vieții omenești. Sf. Efrem ne istorisește „că într-o noapte a avut o vedenie din care reieșea că aflându-se într-un oraș a văzut la porțile lui un diavol dormind pe un zid; în schimb când a ieșit din oraș a dat acolo peste o întreagă liotă de diavoli stând în jurul unei chilii unde viețuia un sihastru. — Nerușinaților, zise Efrem, cum de în oraș era doar un singur diavol moțăind, pe când aici sunteți o ceată întreagă pe un singur suflet? — Deși e numai singur, acest suflet ne rușinează pe toți pentru că lucrează cu puterea lui Dumnezeu, pe când în oraș oamenii sunt dedați cei mai mulți patimilor și plăcerilor așa încât sunt ușor de ademenit".

Sf. Chiril al Ierusalimului completează zicând: „Existența diavolului este îngăduită de Dumnezeu pentru ca cel rău să fie făcut de ru-

șine de oamenii cei credincioși și ca fiii împărăției să aibă posibilitatea să se încununeze".

*

* *

Lupta împotriva ispitelor duhurilor rele cere un efort încordat, tenacitate neobosită, pentru a nu fi luați în stăpânire de ele.

Sfânta Evanghelie de astăzi ne arată armele sigure și puternice prin care ne putem izbăvi de puterea diavolului și prin care ne putem împotrivi lui. Acestea sunt: harul lui Dumnezeu cu care trebuie să colaborăm, credința (I Petru 5, 8-9), postul, rugăciunea (Mc. 9, 29) și semnul crucii (I Cor. 1, 18).

Biruința în această aprigă luptă împotriva pasiunilor și uneltirilor diavolului este asigurată de strânsa comuniune a creștinului cu Hristos în Sfânta Taină a Împărtășaniei, după purificarea de patimi și iertarea păcatelor în Sfânta Taină a Spovedaniei.

Astfel, cu inimile curate, să ne sporim credința, să ne întărim cu postul și să ne rugăm Tatălui Ceresc: „Doamne nu ne lăsa pe noi în ispită; ci ne mântuiește de cel rău" (Mt. 6, 13).

AMIN.

Pr. GH. STREZA

PREDICĂ LA DUMINICA TOMII

— CREDINŢA ÎN ÎNVIERE —

„Fericiţi cei ce n-au văzut şi au crezut"
(Ioan, 20, 29).

Iubiţi credincioşi,

Bunul Dumnezeu ne-a învrednicit să petrecem în pace şi cu alese bucurii duhovniceşti praznicul Învierii Domnului şi apoi săptămâna pe care noi, creştinii, o numim „luminată", tot întru amintirea şi cinstirea Învierii. Pericopa evanghelică de astăzi ne prezintă detaliat cele două arătări ale Mântuitorului către Sfinţii Săi Apostoli. Prima s-a petrecut chiar în seara zilei Învierii, când erau de faţă doar zece Apostoli din 11 câţi au rămas după trădarea şi sfârşitul tragic al lui Iuda. Dintre aceştia, lipsea Toma, zis „Geamănul". Erau adunaţi într-o casă oarecare, „stând cu uşile încuiate de frica iudeilor" (cf. In. 20, 19), ca unii ce erau ucenicii Celui osândit la moarte şi răstignit pe cruce. Se petrece acum o nouă minune: Iisus apare pe neaşteptate în mijlocul lor, le arată mâinile şi coasta Sa, deci având urmele cuielor care I-au fost bătute în mâini şi ale suliţei cu care unul dintre ostaşii romani I-a împuns coasta, pentru a constata mortea (cf. In., 19, 34). Cu acest prilej, Mântuitorul dă Apostolilor misiunea de a-şi începe lucrarea de propovăduire a învăţăturii Sale prin cuvintele: „Aşa cum Tatăl M-a trimis pe Mine, tot astfel şi Eu vă trimit pe voi" (In. 20, 21). Tot acum Mântuitorul dă Apostolilor puterea de a ierta păcatele oamenilor, cu alte cuvinte instituie sau aşează taina Sfintei Spovedanii sau Mărturisiri. Acest lucru l-a făcut suflând asupra lor şi zicând: „Luaţi Duh Sfânt! Cărora le veţi ierta păcatele, li se vor ierta; cărora le veţi ţine, ţinute vor fi" (In. 20, 22-23). Într-o altă împrejurare, tot El le spusese: „Adevăr vă grăiesc: Oricâte veţi lega pe pământ vor fi legate şi în cer, şi oricâte veţi dezlega pe pământ vor fi dezlegate şi în cer" (Mt. 18, 18).

Partea a doua a pericopei evanghelice de azi prezintă a doua arătare a Mântuitorului către Apostoli petrecută „după opt zile". De această dată era de faţă şi Toma, absent de la prima întâlnire, şi care declarase că nu va accepta realitatea Învierii lui Hristos dacă nu-L va vedea personal şi dacă nu-şi va pune degetul în locurile în care au fost bătute cuiele şi în coasta străpunsă de suliţă. Ori iată că acum Mântuitorul apare din nou, intrând prin uşile încuiate, stă în mijlocul ucenicilor, îi salută prin cuvintele „Pace vouă", după care - fără ca vreunul dintre ei să-L fi informat de neîncrederea lui Toma - i se adresează direct, cerându-i să verifice personal, cu mâna lui, mâinile Sale şi coasta Sa, în-

cheind prin cuvintele: „Și nu fi necredincios, ci credincios“ (In. 20, 27). Abia acum se convinge Toma de greșeala făcută, se convinge că Iisus Cel Înviat era în fața lui și fără să mai pună mâna pe rănile Lui, Îi adresează cuvintele: „Domnul meu și Dumnezeul meu“. Iar Mântuitorul încheie convorbirea cu el prin cuvintele de mustrare, dar și de iubire și de iertare: „Pentru că M-ai văzut, ai crezut. Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut“ (In. 20, 29). Toma s-a convins deci personal de realitatea Învierii, Îl va mărturisi pe Hristos Cel Înviat, ca și ceilalți Apostoli. Unele popoare orientale îl consideră „Apostolul lor“, inclusiv creștinii din India, care se numesc până azi „ai lui Toma“. Acolo ar fi pătimit moarte martirică, fiind străpuns cu sulițe din ordinul unui cârmuitor local.

Iubiți credincioși,

Ce mesaj ne transmite pericopa evanghelică de azi? În „Predica de pe munte“, Mântuitorul a prezentat și cele nouă fericiri, pe care le auzim la fiecare Sfântă Liturghie (Mt. 5, 2-12). Unii teologi înclină să mai alăture la aceasta și alte cuvinte prin care Mântuitorul „fericește“ pe unii credincioși. De pildă, într-o altă împrejurare completând spusele „unei femei din mulțime“ despre El, spunea: „Fericiți sunt cei ce ascultă cuvântul lui Dumnezeu și-l păzesc“ (Lc. 11, 28). În pericopa de azi, adresându-se lui Toma, i-a zis: „Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut!“ (In. 20, 29).

Deși Toma s-a convins că Iisus Cel Înviat stă în fața lui, deși mai târziu și-a jertfit viața pentru Hristos, Toma rămâne, totuși, până azi - și va rămâne mereu - etichetat ca „necredinciosul“, rămâne prototipul celor îndoielnici în credință, din care, din nefericire, avem astăzi, destui, poate chiar prea mulți. Oare suntem chiar atât de slabi în credință încât să avem nevoie de noi argumente pentru dovedirea Învierii lui Hristos? Oare nu sunt suficiente cele pe care le-am prezentat în Duminica Învierii? Oare nu este suficientă credința a miliarde de creștini, începând cu ziua Cincizecimii și până la noi, care au crezut în Înviere fără să o vadă? Oare nu este suficientă credința de 20 de veacuri a neamului nostru, care a primit adevărul despre Înviere din predica Sfântului Apostol Andrei și a celor care s-au botezat în Biserica întemeiată de El pe pământul țării noastre, adevăr pe care îl mărturisim și noi chiar prin salutul nostru pascal: „Hristos a înviat“ - „Adevărat a înviat!“? In adevăr, Sfinții Apostoli, după ce au primit „putere de sus“ prin pogorârea Duhului Sfânt, L-au mărturisit în toată lumea de atunci pe Hristos Cel Înviat, iar ei, la rândul lor, „și-au pus mâinile“, adică au hirotonit pe alți ucenici ai lor, ca episcopi, preoți sau diaconi, care le-au continuat lucrarea misionară. Dar, din nefericire, se întâmplă și azi ceea ce i s-a întâmplat Sfântului Apostol Pavel în Atena, unde unii dintre filosofii vremii - epicurei și stoici - nu-l acceptau, pentru că el „Îl binevestea pe Iisus și Învierea“ (F. Ap. 17, 18). Să nu fim asemenea acelora, ci, dimpotrivă, să ascultăm cuvintele aceluiași Sfânt Apostol al neamurilor care ne spune: „Iar dacă Hristos n-a înviat, zadarnică vă este credința, voi sunteți încă în păcatele voastre“ (I Cor. 15 ,17). Același Apostol le scria romanilor: „Cre-

dința vine din ceea ce se aude, iar ceea ce se aude vine prin cuvântul lui Hristos" (Rom. 10, 17).

Nu trebuie să-l osândim prea mult pe Toma. El n-a fost un „necredincios" în sensul de azi al cuvântului, încât să-l stigmatizăm mereu cu acest atribut. Am putea să-l numim cel mult un „îndoielnic", un om care voia să aibe dovezi concrete, sigure, asupra Învierii, un om care voia să verifice personal cele întâmplate. Dorea o probă concretă, dar poate își dorea și cinstea de a-L vedea personal pe Domnul. Deci el „s-a îndoit" în credință, așa cum se întâmplase și cu Sfântul Apostol Petru, care I-a cerut Mântuitorului să meargă la El pe apa Mării Galileii, dar, în momentul în care a început să se scufunde, a cerut ajutorul Mântuitorului, iar Acesta l-a mustrat prin cuvintele: „Puțin credinciosule, de ce te-ai îndoit?" (Mt. 14, 31).

Toma se convinge personal de realitatea Învierii, iar îndoiala lui a devenit roditoare în *credință*. Iar credința lui s-a transmis din neam în neam tuturor celor care cred în Hristos, în dumnezeirea Lui și în Învierea Lui. Îndoiala lui Toma ne-a mai adus un argument pentru dovedirea adevărului istoric al Învierii; el a pus încă o piatră la temelia credinței noastre în Înviere. Deci noi credem în ceea ce au văzut și au mărturisit Sfintele femei mironosițe, credem în cele spuse de Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan în pericopa evanghelică de astăzi, el fiind martor ocular al ambelor arătări ale Domnului, inclusiv al convorbirii pe care a avut-o cu Toma, credem pe Sfântul Evanghelist Luca, cel care L-a văzut pe Domnul - împreună cu Cleopa - în drumul lor spre Emaus, credem pe cei cinci sute de frați care L-au văzut pe Domnul Înviat în Galileea, credem în cele spuse de toți Sfinții Evangheliști despre Înviere, credem în cele relatate - în alt context - despre înviere în Faptele Apostolilor, în cele 14 epistole ale Sfântului Apostol Pavel și în cele șapte epistole zise „sobornicești".

Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan își încheie pericopa pe care am auzit-o prin aceste cuvinte cutremurătoare: „Iar acestea s-au scris pentru ca voi să credeți că Iisus este Hristos, Fiul lui Dumnezeu; și crezând, viață să aveți întru numele Lui" (In. 20, 31). Să încercăm dar să dobândim și noi „Viață" întru numele Lui, o viață cu adevărat creștinească după cum ne-a îndemnat El mereu! Să venim în bisericile în care se cinstește numele Său, cu *nădejdea* unor zile mai bune, să ne apropiem cu *credință* de Sfântul Potir pentru a primi Trupul și Sângele Său, în Sfânta Împărtășanie, să ne îmbogățim duhovnicește cu mai multă *iubire* față de El și față de semenii noștri. Domnul ne adresează și nouă mustrarea: „Nu fi necredincios, ci credincios" (In. 20, 27). Să-l mărturisim deci pe Hristos Cel Înviat prin întreaga noastră viață, care trebuie zidită pe temelia învățăturii Sale și pe credința în Învierea Lui și să zicem împreună cu Toma: „Domnul meu și Dumnezeul meu! Fii cu mine în toate zilele vieții mele și ajută-mă să Te pot mărturisi în fața semenilor mei, ca Domn și Stăpân al vieții, ca Biruitor al morții și al păcatului prin Învierea Ta cea de a treia zi". Amin.

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU

PREDICĂ LA ÎNĂLŢAREA DOMNULUI

Iubiţi credincioşi,

Au trecut 40 de zile de când am prăznuit slăvita Înviere din morţi a Mântuitorului Iisus Hristos. A fost o perioadă de alese bucurii duhovniceşti pentru fiecare din noi, căci L-am însoţit pe Domnul în toate aceste ultime zile ale petrecerii Sale pe pământ. Pericopele evanghelice citite în această perioadă liturgică a anului bisericesc - de la Paşti la Duminica Tuturor Sfinţilor, numită „a Penticostarului" - pun în lumină fie întâlniri ale Domnului după Înviere, fie minuni, toate urmărind să ne încredinţeze că El este Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Cel Înviat. Din paginile Sfintelor Evanghelii avem suficiente mărturii asupra arătărilor Sale după Înviere. În însăşi ziua Învierii, Iisus se arată femeilor mironosiţe, cărora le adresează cuvântul de încurajare: „Bucuraţi-vă" (Mt. 28, 9); în aceeaşi zi a călătorit cu Luca şi Cleopa, în drumul lor spre Emaus (Lc. 24, 13-31), iar spre seară S-a arătat Apostolilor, adresându-le salutul „Pace vouă!", arătându-le mâinile şi picioarele în care au fost bătute cuie şi, cerându-le de mâncare, a luat o bucată de peşte fript şi dintr-un fagure de miere (Lc. 24, 36-43); peste opt zile li se arată din nou, inclusiv lui Toma, absent de la prima întâlnire, pe care-l lasă să-I pipăie urmele rănilor din mâini şi din coastă (In, 20, 26-28); din nou la şapte dintre Apostoli la Marea Tiberiadei (In 21, 1-22), în faţa cărora a mâncat, apoi „S-a arătat în acelaşi timp la peste cinci sute de fraţi" (I Cor. 15, 6). Toate acestea erau mărturii sau argumente directe asupra realităţii şi istoricităţii Învierii Lui.

Înălţarea Sa la cer Îi încheie activitatea pe pământ, activitate pe care o începuse, practic, cu trei ani în urmă, odată cu botezul Său de la Ioan în Iordan, când a avut loc prima Epifanie sau Teofanie din Noul Testament. Am fi dorit ca Înălţarea la cer - care este şi ultima minune asupra propriei Sale persoane, la care asistă Sfinţii Apostoli - să fie relatată mai pe larg de către Sfinţii Evanghelişti. Spre regretul nostru, ea este prezentată foarte lacunar, doar de doi dintre ei. De pildă, Sfântul Evanghelist Marcu o prezintă în ultimul capitol al cărţii sale, într-un singur verset, dar de mare profunzime dogmatică: „Deci Domnul Iisus, după ce a vorbit cu ei, S-a înălţat la cer şi a şezut de-a dreapta lui Dumnezeu" (Mc. 16, 19). Ceva mai detaliat este relatată în cele două cărţi scrise de Sfântul Luca: Evanghelia a treia şi Faptele Apostolilor. În ultimul capitol al Evangheliei scrise de el sunt prezentate şi ultimele învăţături pe care le-a dat Mântuitorul ucenicilor, inclusiv făgăduinţa trimiterii Duhului Sfânt. În continuare, aflăm că locul Înălţării Domnului a fost Muntele Măslinilor, lângă satul Betania, foarte aproape de Ierusalim, azi înglobat

în acest oraș. Se vede până azi o piatră de pe care - potrivit tradiției - S-a înălțat la cer. Iată ce aflăm din Evanghelia de la Luca: „Și i-a dus afară (din Ierusalim) până spre Betania și ridicându-Și mâinile, i-a binecuvântat. Și a fost că în timp ce-i binecuvânta, S-a depărtat de la ei și S-a înălțat la cer. Iar ei, închinându-I-se, s-au întors la Ierusalim cu bucurie mare" (Lc. 24, 50-52). Dar același evanghelist, în cartea Faptele Apostolilor, aduce câteva completări, inclusiv aceea că Înălțarea a avut loc la 40 de zile după Înviere (cf. F. Ap. 1, 3). Fiind împreună cu Apostolii, le-a poruncit să nu se îndepărteze de Ierusalim, și „să aștepte făgăduința Tatălui", adică trimiterea Duhului Sfânt întru Care „vor fi botezați" (F. Ap. 1, 4-5). La rândul lor, Apostolii Îl întreabă când va întemeia „împărăția lui Israel", lucrul care îi preocupa mai de mult, ca și pe contemporanii lor, socotind că Mântuitorul va întemeia o împărăție pământească. Iisus le răspunde că nu le este dat lor să cunoască „anii sau vremile pe care Tatăl le-a pus întru a Sa stăpânire", făgăduindu-le din nou că vor primi putere de sus prin venirea peste ei a Sfântului Duh, încât să-I fie „martori" în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la „marginea pământului" (F. Ap. 1, 7-8). Și în timp ce rostea aceste cuvinte, „S-a înălțat și un nor L-a luat din ochii lor" (F. Ap. 1, 9). Sfântul Luca scria că doi bărbați în haine albe, adică doi îngeri, s-au apropiat de Apostoli, care le-au proorocit că „Acest Iisus, Care S-a înălțat de la voi la cer, așa va și veni, cum L-ați văzut voi mergând la cer" (F. Ap. 1, 11), după care s-au întors de pe Muntele Măslinilor în Ierusalim.

Am stăruit asupra acestor sumare date pentru ca toți să fie convinși că Înălțarea a fost un fapt istoric, o realitate la care au asistat toți cei 11 Apostoli. Dacă am crezut în Înviere, tot așa trebuie să credem și în Înălțare, căci la cea din urmă au asistat și martori oculari. Pentru unii poate că este greu de crezut cum a putut Iisus să învie, iar acum, după 40 de zile, cum a putut să se înalțe cu trupul la cer. Dar, prin credință, putem înțelege cum au fost posibile atât Învierea cât și Înălțarea. Dacă fruntașii iudeilor s-au temut - după îngroparea lui Iisus - că ucenicii Lui vor veni să-L fure și să declare că a înviat, cu privire la Înălțare nu se mai putea spune nimic, n-avea cine să-L ascundă - dacă minunea nu s-ar fi petrecut - căci oricine - dar mai cu seamă reprezentanții autorităților - L-ar fi găsit. În schimb, ucenicii aveau tot interesul să vină cu încă un argument privind dumnezeirea lui Iisus.

Iubiți credincioși,

Prin Înălțarea Sa la cer, Mântuitorul a fost reașezat în slava Sa dumnezeiască, *la dreapta Tatălui*, cum a prezis El Însuși (cf. Lc. 22, 69; In. 7, 33; 8, 21; 14, 28; 16, 5; și mai ales 20, 17) și cum a scris Sfântul Evanghelist Marcu (16, 19), lucru pe care îl menționează în câteva rânduri și Sfântul Apostol Pavel (cf. Efes. 1, 20, Col. 3, 1 sau I Petru 3, 22). Iar în Simbolul de credință formulat la primele două Sinoade ecumenice, prin articolul 6, s-a precizat învățătura noastră creștină, că Iisus „S-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui". După învățătura Bisericii

noastre, Iisus a fost întotdeauna în sânul Tatălui, chiar după ce a luat trup omenesc, iar după Înălțare, este cu trupul numai în cer nu și pe pământ. Dar în chip tainic, El rămâne și pe pământ, în Sfânta și dumnezeiasca Euharistie, căci zice Domnul: „Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el" (In. 6, 56). Deci Mântuitorul nu se desparte cu totul de lume, de oameni, ci rămâne în continuare cu ei, prin Duhul Sfânt și prin Taina Euharistiei, așa cum a făgăduit înainte de Înălțare: „Și iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului." (Mt. 28, 20). Iar în altă împrejurare spunea ucenicilor: „De folos vă este ca Eu să mă duc..., căci dacă Mă voi duce Îl voi trimite la voi pe Mângâietorul" (In. 16, 7). Aceste texte scripturistice și articolul din Simbolul credinței privitoare la Înălțarea lui Iisus la cer „ne arată și mai mult marea cinste cu care a îmbrăcat Dumnezeu pe oameni. Fiul lui Dumnezeu n-a lepădat, după Înviere, firea noastră, ci S-a suit cu ea la cer, stând ca un om pe tronul dumnezeiesc, cârmuind lumea și ajutându-ne să ne facem și noi după chipul Său. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut ca unul dintre noi, dar acest Unul dintre noi S-a înălțat la cinste dumnezeiască și cârmuiește lumea" (*Învățătura de credință creștină ortodoxă,* ed. 1992, art. 216, p. 109). Se întoarce la Tatăl cu trupul omenesc cu care a lucrat pe pământ. Cu alte cuvinte, Fiul a înălțat la cer firea Sa omenească primită prin naștere ca om, din Sfânta Fecioară, dar care a fost preamărită și îndumnezeită prin slăvita Sa Înviere din morți. Prin aceasta, El ne-a deschis și nouă cerul, ne-a arătat calea spre Dumnezeu. „Prin preaslăvita Ta înălțare la cer ai îndumnezeit trupul pe care l-ai luat și l-ai cinstit cu șederea de-a dreapta Tatălui", cum spunea Sfântul Simeon Metafrast (Rugăciunea a treia din Rânduiala Împărtășaniei). Acum se bucură cerul, cu toți îngerii, căci Fiul se întoarce la Tatăl, se bucură și pământul că Duhul Sfânt va fi trimis aici în locul Fiului. Hristos a unit cerul cu pământul, a înfrățit îngerii cu oamenii. Fiul Își reia acum locul de cinste pe care L-a avut de totdeauna, din veșnicie. El coboară de acolo, cu prezența Sa reală, în Sfânta Împărtășanie, și lucrează prin puterea pe care Duhul Sfânt o dă sfinților slujitori ai Bisericii prin Taina Hirotoniei. Prin această Sfântă Taină a Împărtășaniei Se va dărui pe Sine credincioșilor de-a lungul veacurilor, până va exista viață pe acest pământ. Într-adevăr, prin întemeierea Bisericii creștine, la zece zile de la Înălțare, la praznicul Cincizecimii, Iisus devine Capul acestei Biserici, care este Trupul Său tainic, după cum scria atât de frumos și de convingător Sfântul Apostol Pavel (cf. Efes. 1, 22-23 și 5, 23), iar noi, creștinii, suntem mădularele acestui trup (cf. Rom. 12, 5 și I Cor. 12, 12). Fiul se reîntoarce la Tatăl, ca Dumnezeu și ca Om, după ce și-a îndeplinit misiunea ce i-a fost dată pe pământ așa cum spunea El Însuși, înaintea Patimilor: „Eu Te-am preamărit pe Tine pe pământ; lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac l-am săvârșit. Și acum, preamărește-Mă, Tu, Părinte, la Tine Însuți, cu slava pe care am avut-o la Tine mai înainte de a fi lumea" (In. 17, 4-5).

Cu 33 de ani în urmă, Fiul a venit pe pământ luând „chip de rob", ca Prunc născut în Betleem, din iubire față de omul pe care l-a creat, pentru ca să-l elibereze din robia întunericului și a păcatului, pentru ca

să-l împace cu Dumnezeu. Acum El se înalță la cer, în sânurile Tatălui, plin de slavă, îmbrăcat în slava Sa veșnică și nepieritoare. Se împlinea proorocia pe care o făcuse El însuși în fața ucenicilor: „Nimeni nu s-a suit la cer decât Cel Ce S-a pogorât din cer, Fiul Omului, Cel Ce este în cer. Și după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, tot așa trebuie să Se înalțe Fiul Omului, pentru ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viața veșnică" (In. 3, 13-15).

Înălțarea a constituit o nouă mărturie că Iisus este Fiul lui Dumnezeu. El dădea însă Apostolilor - și prin ei și nouă - o altă făgăduință și anume că va urma și a doua Sa venire sau „Parusia", dar nimeni nu va ști când va fi aceasta, nici îngerii și nici chiar Fiul, ci numai Tatăl (cf. Mt. 24, 36), iar cei doi îngeri veniți la Apostolii îndată după Înălțare, le-au grăit lor: „Acest Iisus Care S-a înălțat de la voi la cer, așa va și veni, cum l-ați văzut voi mergând la cer" (F. Ap. 1, 11).

Iubiți credincioși,

Am putut constata că minunea Înălțării Domnului la cer, în relatarea Sfântului Evanghelist Luca, are un final deosebit de impresionant, dar mai cu seamă instructiv pentru noi, cei de azi. Iată ce spunea Sfântul autor: „Iar ei (Apostolii), închinându-I-se, s-au întors în Ierusalim cu bucurie mare. Și în toată vremea erau în templu, lăudând și binecuvântând pe Dumnezeu" (Lc. 24, 52-53). Să facem și noi la fel, adică să venim mereu și „cu bucurie mare", în biserica lui Iisus, ca acolo să I ne închinăm, să-L cinstim și să-L rugăm să ne dăruiască toate cele ce sunt de folos vieții noastre trupești și sufletești. Și să nu-I uităm niciodată cuvintele de încurajare pe care le-a adresat Apostolilor: „Iată, Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului" (Mt. 28, 20). Amin.

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU

† Visarion Răşinăreanu, Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului — **Biserica Ortodoxă Română văzută de călătorii străini, (sec. XVI—XIX)**, Sibiu, 2001, 145 p.

Cunoscut încă din anii '80 ca un bun condeier, Prea Sfinţitul Episcop-vicar Visarion Bălţat Răşinăreanu de la Sibiu, a publicat nenumărate articole, predici, recenzii, studii şi cronică bisericească în *Telegraful Român*, în revista *Mitropolia Ardealului* şi în alte publicaţii. Ucenic şi colaborator apropiat al *Î. P. S. Mitropolit Antonie, P. S. Visarion* a găsit întotdeauna timp să scrie o pagină nouă, din suflet, pentru a merge la suflet.

Recent, Prea Sfinţia Sa a publicat o carte: *Biserica Ortodoxă Română văzută de călătorii străini (sec. XVI-XIX).* Extrem de importantă pentru istoria Bisericii Ortodoxe Române, această carte vorbeşte despre părerile unor pelerini, de diferite ranguri, exprimate vreme de 400 de ani. Între aceştia amintim pe Georg Reicherstorffer, Antonio Bonfini, Sebastian Munster, Johann Sommer, Marco Bandini, Pavel din Alep, Evlia Celebi, Del Chiaro, Giovanni Marie Angielello, Diego Galan, Pierre Lescalopier, Thomaso Alberti, Nicolo Barsi, Parcevic şi alţii.

Parcurgând paginile cărţii, constatăm, totuşi, că într-o perioadă de 400 de ani au fost puţini călători, aceasta datorându-se vremurilor grele, nesiguranţei şi condiţiilor modeste pe care le ofereau Ţările Române. În mod special, cartea *P. S. Visarion* oferă informaţii despre viaţa bisericească din Moldova. *Franco Sivori* (sec. XVI): *„Petru Şchiopu arată multă râvnă pentru ridicarea de biserici şi mănăstiri". Trifon Korobeinicov* (sec. XVI): *„În Iaşi sunt zece dacă nu mai multe biserici...".* Paul Beke (sec. XVII): *„În Moldova sunt mulţi călugări şi preoţi şi nu puţini episcopi, al căror arhiepiscop aproape întotdeauna stă pe lângă domn, deoarece este singurul său sfetnic de taină".*

Vito Pilluzzi din Vignanelo aminteşte 90 de biserici ortodoxe din Iaşi, una la Siret, 13 la Suceava. Secretarul De la Croix - (secretarul Ambasadei franceze din Constantinopol) - a vizitat Moldova în 1676: *„În Iaşi sunt multe beserici frumoase, destul de frumoase, între altele două în care slujesc călugări dintre care cea mai veche - Sf. Nicolae - aşezată aproape de palatul domnesc este toată îmbrăcată în marmură, cu frunze foarte frumos sculptate şi este zugrăvită pe dinăuntru.*

Cealaltă („Trei Ierarhi" - n.n.) *este construită dintr-o piatră foarte frumoasă, cu bolţi şi turnuri foarte înalte.*

Vasile Gagara (sec. XVII) descrie Iaşul ca oraşul cu numeroase mănăstiri.

Evilia Celebi (sec. XVII) - *„la Iaşi se găsesc 11 mănăstiri care nu au nicăieri pereche...“* Despre „Trei Ierarhi“ spune că *„nu poate fi descrisă nici cu graiul, nici cu pana“*.

Pavel din Alep (sec. XVII) face o largă descriere a bisericilor din Iaşi pe care le vizitează: „Sf. Sava“, Golia, „Sf. Trei Ierarhi“. Despre ultima spune că este *„unică şi preafrumoasă, seamănă cu o cetate şi este înconjurată cu ziduri de piatră“*. În naosul bisericii, după descrierea lui se menţionează racla cu moaştele Sfintei Parascheva: *„Un sicriu pe dinafară căptuşit cu roşu şi bătut cu cuie de argint. Sfânta parcă ar fi în viaţă, învelită în covoare şi-n mătasă...“*.

Leontie (sec. XVIII): *„La Iaşi sunt mânăstiri foarte multe şi frumoase: ziduri vechi dar bine îngrijite“*.

Ieronimul Ipolit Văşenski (sec. XVIII): *„La Iaşi sunt 70 de biserici, mânăstiri în oraş sunt 18, afară din oraş 4, acestea sunt sărace toate“*.

Earasmus Heinrich Schneider von Weismantel descrie biserica mânăstirii Golia ca fiind *„cea mai frumoasă din oraş“*. *„Biserica Trei Sfetitele este de asemenea fumoasă . . .“*.

Ierom. Silvestru (sec. XVIII): *„În Iaşi sunt 7 mânăstiri: Golia, Trei Sfetitele, Barnovski, Sf. Sava, Galata, Cetăţuia, a Sf. Ioan Gură de Aur şi 50 de biserici parohiale“*.

Dincolo de cuvenitele aprecieri şi de lipsurile întâlnite „pe cale“ unii călători care aveau interese străine au scris lucruri neadevărate sau nu au înţeles pe deplin viaţa românilor din acea perioadă.

Lucrarea *P. S. Episcop-vicar Visarion Răşinăreanu* este rodul unor îndelungi căutări în „colbul istoriei“. Ea pune în lumină viaţa bisericească de la noi în vremuri grele şi este de mare folos teologilor şi tuturor celor ce iubesc istoria ţării şi a Bisericii noastre.

Arhim. TIMOTEI AIOANEI

Yves Hamant, **Alexandre Men,** Ed. Nouvelle Cité, 2000, 222 p.

Specialist în problema rusă şi doctor în ştiinţe politice, Yves Hamant predă elemente de civilizaţie rusă la Universitatea Paris X-Nauterre. După ce şi-a petrecut ani buni în U.R.S.S.-ul condus de Brejnev, Soljeniţân îl definea ca unul care „foarte ataşat fiind de cultura rusă, ne-a ajutat mult pe toţi". Dar toate acestea nu sunt decât parte din darurile pe care Dumnezeu le-a dăruit omului acestuia, unul dintre ele — de invidiat în vremurile tulburi pe care le trăim — a fost faptul că l-a cunoscut pe Alexandru Men, părintele ucis de KGB la 9 septembrie 1990.

Cartea pe care Hamant o propune cititorului depăşeşte cu mult simpla scriere a unor fapte, purtând cu sine ceva din izul de aur al vechilor mitologii. În demersul său de a iconiza pe părintele mărturiei ortodoxe moderne din Rusia post-sovietică (desigur, nu şi post-comunistă), Yves Hamant nu pleacă doar de la simpla-i cercetare. I se adaugă eforturile, făcute laolaltă cu el, de către Natalia Grigorenko, soţia Avvei, şi Pavel Men, fratele părintelui, alături de aceştia stând numeroşi alţii, precum şi o teribilă muncă de documentare, vădită din plin în elaborarea cărţii.

Născut în 1935 la Moscova din tată evreu şi mamă convertită la creştinism în epoca teribilă a Bisericii de catacombă, tânărul Alexandru Men studiază biologia la Universitatea moscovită, pentru ca mai apoi să fie hirotonit preot. Cultura lui şi capacitatea, aproape harismatică, de a transmite intelectualilor, noilor intelectuali ruşi, credinţa fermă precum şi calitatea slujirii îl impun, în curând, ca una din cele mai luminoase figuri ale practicii ortodoxe ruseşti contemporane nouă. Solid ancorat în credinţă, are şi o excepţională deschidere spre ecumenism şi dialog interreligios. Poate, sigur, acesta a fost motivul pentru care prefaţa (Preface) este semnată de Cardinalul Jean-Marie Lustinger (p. 7-11) lucru care, desigur, în contextul editării cărţii în spaţiul cultural francez are o semnificaţie deosebită.

Devenit primul profesor de religie admis în liceele ruseşti, cu o excepţională activitate pastorală în cadrul parohiei sale (dincolo de slujire şi predică, fiind printre iniţiatorii reluării catehizării copiilor în ore speciale făcute la „şcoala de duminică"), Părintele se vădeşte şi un excelent mânuitor de condei. Este, de altfel, motivul pentru care m-a bucurat cartea aceasta, pentru că o ediţie românească la una din cărţile sale, intrând direct în subiect, ne-a sărăcit de o mai profundă cunoaştere a acestui neomartir, acest profet prin viaţă şi prin scris (opera lui este cu adevărat una „de sertar", clandestin scrisă şi parte editată).

Pe calea Crucii şi a Bisericii, Părintelui Men îi este descrisă viaţa, rămânând ca noi să pătrundem dincolo de text, în con-textul unei morţi anunţate.

Cartea începe cu descrierea morţii părintelui, la 9 septembrie 1990, înainte de Dumnezeiasca Liturghie („Sur le chemin de l'Église", I, p. 13-21), continuând mai apoi cu celelalte, dinainte, ale vieţii: începutul şi conţinutul dramei poporului rus ortodox şi-al Bisericii de rezistenţă („Descente aux catacombes", II, p. 23-34), convertirea şi botezul mamei sale şi al tânărului Alexandru, ucenicia pe lângă marii duhovnici („À l'ombre de Saint Siege", III, p. 35-44), iarăşi despre anii formării duhovniceşti şi intelectuale („Les années de formation", IV, p. 45-58), începutul slujirii în Preoţia lui Hristos („Le début du sacerdoce", V, p. 59-81), iarăşi contextul istoric al perioadei lui Brejnev, căruia autorul i-a *citit* excelent resorturile pseudo-umaniste („Les années de Brejnev", VI, p. 83-104). Partea finală a cărţii, prefaţată excelent de o colecţie de fotografii, vine să-l arate pe Părintele Alexandru ca preot al noii generaţii („Prêtre de la nouvelle génération de noyauts", VII, p. 105-128), urmând apoi comentariul unor aspecte din teologia Părintelui, de acum intrate în tezaurul marii liturghii a cunoaşterii („Ce que je crois", VIII, p. 129-145; „L'intelligence de la foi", IX, p. 149-164), precum şi fapte ale mărturiei sale creştine („Le temps de l'épreuve", X, p. 165-176 şi L'Apotheosé, p. 177-195).

Epilogul (p. 197) este mai mult o lacună: „Am întâlnit pe Părintele Alexandru pentru ultima dată la mijlocul lui iulie 1990, după ce m-a primit în micul său birou, el a fost cel care a plecat primul, presat de timp şi de cereri. Mi-a spus bun rămas, apoi a revenit, un pas, încă unul, pentru ca mai apoi, să se oprească sub porticul intrării, cu o lumină care-i lucea nefiresc în surâsul său, deodată bun şi inteligent, şi a făcut cu degetele mâinii semnul *V*, de la *victorie*. L-am înţeles retrospectiv ca un mesaj de speranţă, pe care l-am primit — prin moarte — ca un semn al biruinţei pascale".

De altfel, acestea au fost ultimele cuvinte publicate de Părintele Alexandru Men, în privegherea aşteptată a asasinării sale cu o lovitură nenorocită de cuţit, pe calea spre Biserică, spre slujirea Liturghiei.

«Această biruinţă începe în noaptea Învierii şi se va continua cât timp va ţine lumea aceasta . . .».

Pr. CONSTANTIN NECULA

Sfântul Macarie Egipteanul — **21 de cuvântări despre mântuire,** Ed. Anastasia, Bucureşti, 2001, 196 p.

Editura *Anastasia* ne-a oferit spre sfârşitul anului 2001 bucuria duhovnicească a publicării într-o formă grafică deosebită a unui număr de 21 de cuvântări atribuite Sfântului Macarie Egipteanul. Textul acestor cuvântări a fost tradus din limba franceză şi adaptat de către arhimandritul dr. Ioasaf Popa. Cartea a fost încadrată în colecţia mai largă „*Luminătorii lumii*", fiind însoţită de binecuvântarea Î. P. S. Nicolae Corneanu Mitropolitul Banatului, în calitatea de coordonator al colecţiei. Cuvântul introductiv este redactat de traducător. Aflăm de aici că cele 21 de câvântări sunt traduse pentru prima oară în limba română, nefiind incluse în cele 50 traduse prima dată în 1775 de Arhimandritul Filaret, revizuite de Părintele Prof. Cicerone Iordăchescu în 1919. Ele nu sunt nici în lista traducerilor efectuate de Pr. Prof. Dr. Constantin Corniţescu, având studiul introductiv de largă întindere semnat de Prof. Dr. Nicolae Chiţescu şi cuprinse în colecţia Părinţi şi Scriitori Bisericeşti, Nr. 34.

Traducătorul face precizarea că nu se va mai ocupa de problema paternităţii cuvântărilor, citând câteva articole ale unor renumiţi teologi români cum ar fi: Părintele Stăniloae (în revista Mitropolia Olteniei, nr. 1-2, 1958), Părintele I. G. Coman cu cele 32 de pagini dedicate Sfântului Macarie Egipteanul în al treilea volum al Patrologiei, ediţia 1988, Editura Institutului Biblic (p. 396-428), care toate atestă paternitatea macariană a textului. Aflăm tot din introducere că traducerea a fost efectuată după colecţia Sources Chretienne, publicată la Paris în 1980 sub titlul *Pseudo-Macaire,* cu introducere, traducere şi note de monahul apusean Vincent Desperez. Traducerea s-a efectuat din limba greacă, fiind o ediţie bilingvă cu text paralel grec-francez.

Ediţia de faţă a acestor cuvântări nu cuprinde întreg textul din Source Chretienne, ci numai traducerea. Concluzia pe care o desprinde Arhimandritul Ioasaf Popa este că textul de faţă are strânse legături cu nota spirituală trasată de Sf. Vasile cel Mare şi Sf. Grigorie de Nissa. Păcat, credem noi, că nu a fost tradusă şi partea critică din lucrare. Tot în introducere traducătorul face o scurtă prezentare a conţinutului operei, centrată pe lucrarea şi experierea harului. Textul se distinge printr-o notă luminoasă şi pozitivă. Scrisă la un nivel accesibil, abundând în pilde şi comparaţii preluate din viaţa de zi cu zi, cartea insistă asupra *sănătăţii morale şi asupra feluritelor forme de trăire.* Fiind o scriere duhovnicească a unui Sfânt Părinte, lucrarea este bogată în citate scripturistice, regăsite mai ales în notele de subsol, dând astfel dovadă de importanţa covârşitoare a revelaţiei dumnezeieşti. Concluzia la care ajunge sfântul este aceea că nici o înduhovnicire nu este viabilă dacă nu este pătrunsă de

duhul Evangheliei, spirit care ne aduce în atenție lucrarea proniatoare a Duhului Sfânt. Cu toate că avea la îndemână și o cultură filosofică solidă, Sfântul Macarie nu face apel la ea, ci pune accentul pe trăirea frumoasă, pe iubirea de frumos, pe asimilarea cu inima a învățăturii revelate. Fiind vorba de Cuvinte de Mântuire se va pune îndeosebi accentul pe lucrarea unică a harului, fără de care dezideratul creștin suprem nu poate fi atins. Sfântul Macarie insistă asupra schimbării care trebuie să se producă în fiecare om odată cu acceptarea noii identități de creștin prin Taina Sfântului Botez, prin acceptarea patronajului Duhului lui Hristos.

Primul *Cuvânt*, intitulat „Măreția și necesitatea creștinismului", aduce în atenția cititorului posibillitatea de a intra în *viața cea în Hristos*, care nu se poate face decât prin multele exerciții și cu multă răbdare. Sufletul este asemenea materialului folosit de un meseriaș, care, înainte de a fi prelucrat, este încălzit în foc. La fel și sufletul, pentru a deveni mai ușor modelabil, trebuie să treacă prin *focul ispitelor, prin încercări*, putând astfel lua la sfârșit forma lui Hristos, forma arhetipului. Însă cei care se nevoiesc pentru Împărăția cerească au nevoie de îndrumători, care să-i călăuzească până ce *se vor înrădăcina în har și vor deveni neschimbători și neclintiți.* La starea de *înrădăcinare în har* se ajunge prin despătimire, creștinii poziționându-se astfel în afară de lume.

Al II-lea Cuvânt poartă titlul „Perseverența întru dovedirea integrării în Hristos", fiind dedicat victoriei pe care o aduce jertfa Mântuitorului asupra diavolului prin răstignirea cu trupul pe lemnul Crucii. I se cere creștinului să fie asemenea Fecioarei Maria care stând la picioarele Crucii Domnului *plângea cu lacrimi din adâncul inimii.* Numai în această stare de reală pioșenie, sufletul se va putea întâlni cu Hristos. Acest cuvânt se încheie cu un îndemn la nădejde, *că tot cel care ascultă cuvântarea aceasta va primi Ipostasul Cuvântului, care îl va învăța toată dreptatea. Vezi, așadar, și tu cel care mă asculți, cel care prin nădejde vei moșteni pe Dumnezeu, și ai să observi sufletul amestecându-se cu Duhul Domnului".*

Există diferite categorii de creștini, unii locuitori ai *împărăției desăvârșite, bărbați adevărați, care au fost onorați de către Împăratul ceresc, acestora fiindu-le încredințate cetățile binecuvântate care au în stăpânire pacea și odihna având în mâna lor purpura imperială și comorile cerești. Aceștia sunt cei care au mintea curățită de patimi și au primit aripi duhovnicești,* ne spune *Cuvântul al III-lea,* „Creștinii sunt străini de lume".

„Sărăcia este adevărata înțelepciune și trăire în Hristos" - este titlul *Cuvântării IV.* Sărăcia de bună voie este una din cerințele intrării în viața monahală. Creștinii, ca unii care au ieșit din lume și care ajung să iubească sărăcia, sunt străini de toate răutățile care se văd în lume. Bogăția acestei lumi reprezentată simbolic de Sfântul Macarie prin cetățile lumii, care are valoare perenă, trebuie pusă de creștin în balanță cu cetatea eternă, *Împărăția cerurilor,* al cărei arhitect și ziditor este Dumnezeu. Aceasta din urmă intră în rândul cetăților *nefăcute de mână ome-*

nească, fiind fundamentată, de iscusitul Arhitect, de Iisus Hristos pe piatra care este Însuşi Domnul, pe cuvântul Lui cel ziditor, pe dumnezeiasca Lui putere, pe Sfântul Duh. Un ultim argument adus imitatorilor Domnului în favoarea sărăciei, este exemplul covârşitor al Evangheliei: *... când îţi lipseşte ceva, aminteşte-ţi că Domnul Creatorul zidirilor, venind pe pământ, a zis: Vulpile au vizuini şi păsările cerului cuiburi, iar Fiul omului nu are unde să-şi plece capul şi să se odihnească. Când mergi pe jos, aminteşte-ţi că şi picioarele Domnului erau prăfuite de mersul totdeauna pe jos, afară de o singură dată când s-a împlinit profeţia, S-a aşezat pe asin...*

În „Adevăratul creştin este un om duhovnicesc" - *Cuvântarea V*, este enunţată renunţarea, necesitatea schimbării vieţii, omul trebuind ca de acum înainte *să se poarte ca un mort faţă de relele acestei lumi*, ajungând până la *lepădarea totală*. În urcuşul duhovnicesc astfel pornit, devine indispensabilă existenţa unui îndrumător duhovnicesc, care pentru a fi de folos nevoitorului trebuie să *grăiască în Duhul Sfânt, să fie plăcut cu harul, făcând să răsune glasul viu al inimii; aceştia fiind singuri în stare să aducă în suflete puterea şi bucuria cerească, prefăcându-i pe oameni şi conducându-i la o sfinţenie asemănătoare (cu a lor), aceea care este reală rodire a harului.*

Cuvântarea VI, „Dreptatea interioară este chip al lui Hristos şi reîntoarcere la Dumnezeu", începe prin a aminti că Noul Testament este legea Duhului Sfânt, fiind cea *datorită căreia sufletul poate da roadele dreptăţii.* Renaşterea din Duhul, regăsită şi la alţi Sfinţi Părinţi, trebuie să fie una lăuntrică, ştiut fiind faptul că *în general (Dumnezeu) caută curăţia interioară şi podoaba sufletului,* numai acolo putându-se face cunoscut, unde *s-a conturat în el chipul ceresc al lui Hristos; fiindcă nefiind născut din Duhul (Sfânt) nu va putea intra în (Cereasca) Împărăţie.*

Cuvântarea VII, „Adevărata asceză este cea duhovnicească", îndeamnă la luptă împotriva tuturor patimilor, începând cu *slava deşartă*, căreia, pentru a-i putea face faţă, omul trebuie să lupte şi cu raţiunea şi cu gândurile. *Se impune apoi ca nevoitorul să aibă în suflet muncă, lucrări, foame şi sete,* sădite fiind de harul Duhului Sfânt, toate acestea aducând eliberarea omului de slava deşartă şi mândrie. Sfântul face apoi analogia omului cu un atlet, *mintea, gândirea şi voinţa* trebuind să fie *bărbătoase şi voinice, sufletul de atlet. Harul nu înlătură slăbiciunea firii, uneori harul se retrage permiţând ispitirea omului. Aşa se poate arăta creştinismul ca piatră de poticnire şi stâncă de sminteală,* aminteşte *Cuvântarea VIII*. Educaţia omului este făcută de Pedagogul Suprem, prin experierea binelui şi răului. Prin această experienţă omul se înduhovniceşte, iar sufletul înduhovnicit poate proba adevărata libertate. *Nimeni nu poate să se împotrivească procesului de gândire, nici să pună stavilă curgerilor minţii, nici să oprească ori să cunoască izvorul gândurilor minţii, de unde provin, unde se opresc... Duhul Cel ceresc şi dumnezeiesc vine să călăuzească* (sufletul) *spre sferele cereşti şi acolo să-l înveţe. (Cuvântarea IX*, „Libertatea sufletului înduhovnicit").

Cuvântarea X, „Experiența Sfântului Duh și adevărata dragoste a lui Hristos", este capitolul cel mai amplu al lucrării, putând fi considerat un punct culminant. Nici situarea lui la jumătatea cărții nu este întâmplătoare, cuvântările următoare, cu excepția uneia, referindu-se la activitatea proniatoare a Duhului Sfânt. În drumul spre desăvârșire avem nevoie de *aripile Duhului Sfânt* care se regăsesc în împlinirea poruncilor lui Dumnezeu. La început *fiilor li se dă laptele duhovnicesc, plin în inimă de dulceața și pofta cerească, apoi pe măsura progresului, a creșterii și a reînnoirii sufletului, li se dă hrana mai vârtoasă a Duhului.*

În lucrarea pedagogică se simte nevoia apelării la mijloace stilistice, Sfântul Macarie folosind îndeosebi comparația, căreia îi dedică și un mic paragraf intitulat *Nevoia de a ne folosi de comparații*, arătând că realitățile spirituale pot fi foarte greu de redat prin *cuvânt omenesc, exceptând situația când Duhul Însuși prin lucrarea Lui pragmatică, învață pe sufletul demn și credincios...* Comparația este un mijloc care facilitează înțelegerea lucrărilor duhovnicești, lucrarea devenind astfel accesibilă unui public larg. Fiecare capitol care urmează poate fi asemănat cu o mică „tabletă duhovnicească", prin care ni se dă puterea și energia de care avem nevoie în urcușul spre îndumnezeire. Din acest mic rețetar nu poate lipsi *Nașterea din nou în lumea Duhului, Încrederea în făgăduințele Domnului, Găzduirea lui Dumnezeu în noi prin rugăciune și prin faptele bune.*

Cuvântarea XI, „Despre îndurare (milă) și despre adevărata dragoste", ne transmite îndemnul de a-L sluji pe Dumnezeu până la moarte, *creștinul trebuind să fie permanent în starea de a fi numit slugă credincioasă și bun iconom (chivernisitor), care și-a dovedit devotamentul numai față de Stăpânul Său, deși a trecut prin multe osteneli și necazuri, și n-a lăsat nimic neîmplinit din nobila sa slujire întru toate virtuțile.*

„Imposibilitatea ființei umane de a înțelege pe Dumnezeu și sufletul", *Cuvântarea XII*, vorbește de calitățile sufletului: *sprinteneala sufletului*, necesitatea ancorării acestuia în Dumnezeu: *...cine poate ușura sufletul de gândurile împrăștiate, creaturi fiind cu firea, ca să-l îndrepte spre cer? [...] dacă Duhul lui Dumnezeu nu devine pentru suflet ca (un fel) de aripi, nu-l îndreaptă și nu-l înalță mai presus de natură și nu-I adună gândurile sale într-o singură gândire îndumnezeită.*

În *Cuvântarea XIV*, „Puterea Duhului (Sfânt) și noua creare", regăsim bine exemplificată diferența dintre activitatea profeților (reprezentați aici de Moise și Ilie) și activitatea mesianică a Mântuitorului, care *vine în lume să săvârșească o operă mai mare decât cele vizibile, care nu este văzută de ochii trupești.* Această cuvântare se încheie cu o doxologie.

Urmează apoi o cuvântare hristologică care schimbă, într-un fel, unitatea discursului (*Cuvântarea XV* — „Hristos temelia pe care se zidește Biserica").

Cuvântarea XVI, vorbind despre cunoașterea lui Dumnezeu, subliniază prefacerea pe care a săvârșit-o harul în om: *...puterea Duhului Sfânt eliberează pe om de greșeală și de teamă, căci primește de sus (din cer) hrana, adică firea focului celui sfânt.*

Spicuim în continuare doar câteva titluri, pentru a nu dezlega cu totul misterul acestei cărţi. *Cuvântarea XX*, „Răspunsul datorat dragostei părinteşti a Duhului Sfânt", are îndemnul: *trebuie să mori pentru a putea renaşte.* Ultima cuvântare („Adevărata conformitate a vieţii creştine cu Sfânta Scriptură") se prezintă ca *o scrisoare adresată unui singur destinatar, dar multe paragrafe sunt la plural; critica internă însă nu înlătură autenticitatea acestei lucrări, care poate foarte bine să aparţină Sfântului Macarie sau şcolii lui.*

Cartea se încheie cu un cuprins, după care urmează oferta tentantă din partea editurii *Anastasia,* care pune la dispoziţia cititorului o serie de titluri incitante. Mai trebuie menţionat faptul că traducătorul, într-o notă ataşată introducerii, precizează modul în care se va cita din lucrare, fapt de un real folos pentru cei care se vor apleca asupra cărţii.

Desigur se pot găsi textului o serie de inadvertenţe şi se pot emite o seamă de păreri critice, însă din punct de vedere al trăirii autentice creştine cartea poate fi de un real folos. Probabil aceasta a fost şi intenţia traducătorului de a oferi unui număr cât mai mare de cititori o scriere duhovnicească la un nivel cât mai accesibil. În concluzie putem afirma că prin lucrarea de faţă s-a mai pus o piatră de temelie la cultura teologică românească, printr-o traducere, credem noi, a unei opere de valoare inestimabilă pentru întreaga creştinătate.

Drd. VALENTIN BOGDAN BUCŞA

Pr. Eugen Drăgoi — **Istoria Bisericească Universală,** Editura „Historica“, Bucureşti, 2001, 480 p.

Apărut în condiţii grafice deosebite, volumul publicat de Pr. Eugen Drăgoi se doreşte a fi un instument de lucru pus cu generozitate la îndemâna tinerilor care păşesc pentru prima dată în sălile de curs ale seminariilor teologice. Poate fi însă de un real folos profesorilor de religie, oferindu-le acestora lecţii de sinteză concentrate, şi în acelaşi timp reprezintă o bună modalitate de popularizare pusă la îndemâna novicilor.

Cartea de vizită a autorului este una impresionantă. Născut în anul 1953 în judeţul Neamţ, la Bicaz, Eugen Drăgoi a urmat cursurile Seminarului Teologic de la Buzău, apoi pe cele ale Institutului Teologic de grad Universitar de la Bucureşti, fiind, din anul 1977, licenţiat în teologie. Cooptat la Episcopia Dunării de Jos, va ocupa pe rând funcţiile de diacon la Catedrala Ortodoxă din Galaţi şi apoi preot la Parohiile „Bunavestire“ şi „Înălţarea Domnului“ tot în Galaţi. A ocupat, de asemenea, o serie de funcţii administrative în cadrul aceleiaşi episcopii, fiind o perioadă consilier cultural al eparhiei şi coordonator al Editurii Episcopiei Dunării de Jos. Actualmente părintele Eugen Drăgoi este consilier cultural-misionar al Episcopiei. Începând cu anul 1990, a funcţionat şi ca profesor la Seminarul Teologic „Sf. Andrei“ din Galaţi, la catedrele de Muzică şi Istorie Bisericească Universală. Pentru o perioadă a fost şi director al Seminarului (1992-1995). Membru al Societăţii Scriitorilor „Costache Negri“ din Galaţi şi al Comisiei Naţionale Române de Istorie Bisericească Comparată, preotul Eugen Drăgoi doreşte să aducă prin volumul de faţă o contribuţie la dezvoltarea literaturii teologice de specialitate. Precizăm faptul că autorul a făcut o serie de cercetări în domeniul Istoriei Bisericii Ortodoxe Române - mai ales studii de Istorie Bisericească locală: *Biserica Mavromol din Galaţi* (1987, 96 p., în colaborare cu Pr. Petru Copăceac); *Ierarhi şi preoţi de seamă la Dunărea de Jos (1864-1989),* Episcopia Dunării de Jos, Galaţi, 1990, 352 p.

Volumul de faţă vine să acopere un gol în istoriografia de specialitate, datorat epuizării operei cu acelaşi titlu redactată de Pr. Ioan Rămureanu, manual de asemenea dedicat elevilor seminarişti. Cartea de faţă prezintă o bibliografie exclusiv românească, care s-a dorit a fi cât mai adusă la zi, fapt uneori nereuşit.

Sunt tratate mai toate temele de interes major, împărţite de autor pe şase perioade:

Perioada I, care înglobează începuturile Bisericii creştine şi expune faptele petrecute până la primul Sinod Ecumenic (anii 1-325);

Perioada a II-a se referă la Viaţa Bisericii din timpul Sinoadelor ecumenice (anii 325-787);

Perioada a III-a tratează epoca de după ultimul Sinod ecumenic până la Marea Schismă dintre Bisericile de Răsărit și Apus (anii 787-1054);

Perioada a IV-a se întinde de la Marea Schismă până la apariția Reformei Protestante (anii 1054-1517);

Perioada a V-a cuprinde viața Bisericii în secolele XVI-XIX (epoca modernă);

Perioada a VI-a, sau contemporană, examinează Istoria Bisericească în secolul XX.

Vom încerca să trecem în revistă o parte a problematicii din cartea părintelui Eugen Drăgoi, care, în opinia noastră, este insuficient de bine tratată. Un prim aspect este legat de lipsa unei recomandări sau introduceri din partea unui ierarh sau a unui specialist în Istoriografia Bisericească Universală. Am considera necesar avizul unei autorități bisericești în cazul în care această carte va fi recomandată elevilor seminariști ca manual de studiu. Apoi un alt aspect este legat de bibliografia exclusiv în limba română, axată în general pe articole și studii de la începutul secolului trecut, mai ales din perioada interbelică. Bibliografia ajută cititorul la familiarizarea cu literatura de specialitate autohtonă, însă sunt excluse din această listă lucrări de valoare apărute mai ales în ultimii ani, printre care putem aminti lucrările lui S. B. Dașkov, *Dicționar de împărați bizantini*, Editura Enciclopedică, București, 1999 și Vasile V. Muntean, *Bizantinologie I, II*, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 1999 - două titluri cu greutate în studiul primelor trei perioade ale Istoriei Bisericești Universale. Apoi dacă tot s-a mers pe o bibliografie strict românească, credem că ar fi putut fi incluse în lucrare și operele istoricilor laici (avem în vedere pe Nicolae Bănescu, cu două opere de referință, sau pe Stelian Brezeanu). Partea pozitivă a bibliografiei constă în posibilitatea accesării acestor opere. Fiind toate în limba română, vor fi foarte ușor de găsit și de parcurs de către orice neinițiat. Apoi, volumul de față este foarte important datorită concentrării unei liste bibliografice impresionante, care facilitează munca de cercetare a celor care se vor ocupa cu studiul Istoriei Bisericești Universale. Tot la capitolul „aspecte pozitive" includem și sintetizarea materialului în scurte „pastile", utile profesorilor care predau religia în școli.

Se observă apoi faptul că părintele Eugen Drăgoi se ocupă activ de practica și misiunea ortodoxă în Eparhia Dunării de Jos. De exemplu, atunci când discută despre generalizarea zilei Duminicii ca zi de odihnă în Imperiul Roman, are grija să facă următoarea precizare: *În anul 321, împăratul generalizează* sărbătorirea duminicii *ca zi de odihnă săptămânală. Trebuie subliniat aici că Sfântul Constantin* nu instituie *sărbătoarea duminicii, așa cum insinuează adventiștii (adepții unei confesiuni neoprotestante, apărute în secolul al XIX-lea), pentru a-și justifica practicarea sabatului, ci extinde sărbătorirea duminicii ca zi de repaus săptămânal în tot Imperiul, întrucât ea se practica încă din perioada apostolică.* Sau referitor la practica bisericii de a folosi la slujbe colivа: *În anul 362 (din*

ordinul lui Iulian Apostatul), alimentele care se vindeau în piață erau stropite cu apă de la jertfele păgânești. Tradiția bisericească leagă de această măsură perfidă folosirea colivei *(grâu fiert), după cum consemnează Sinaxarul Triodului din prima sâmbătă a Postului Mare.* Cuvintele pe care le-am notat cu caractere drepte apar în textul autorului marcate deosebit, urmărindu-se astfel atragerea atenției cititorului asupra lor. De asemenea toate cuvintele cu caracter exclusiv religios, folosite mai ales în opere de specialitate, sunt evidențiate, având alăturată o explicație. Apar în volum câteva greșeli ortografice care desigur nu vor fi puse pe seama autorului. Pe lângă greșelile de formă am constatat și unele contradicții de fond. Astfel, cu privire la începutul Evului Mediu autorul se contrazice, amintind la un moment dat, atunci când tratează subiectul Constantin cel Mare, că Evul Mediu începe cu perioada acestuia. Este o opinie pe care nu am mai întâlnit-o până acum. Autorul pune precizarea pe seama unor istorici pe care din păcate nu îi citează. Apoi la pagina 206, când vorbește despre *Sfântul Grigorie cel Mare (540-604, prăznuit la 12 martie),* spune, *este plasat de istorie la răscrucea dintre Antichitate și Evul Mediu.* Tot aici amintim o precizare făcută de autor la pagina 290, unde sunt date niște caracteristici tehnice ale tunului folosit la căderea Constantinopolului, date care nu le-am întâlnit până acum în manuale de specialitate, și din păcate nu este citată sursa de proveniență a informației. Nu am înțeles apoi faptul pentru care nu a fost citat la bibliografie manualul de Istorie Bisericească Universală al Părintelui I. Rămureanu. Poate fi motivată absența lui prin faptul că manualele nu se citează la bibliografie, dar atunci de ce a fost citat manualul de Istoria Bisericii Ortodoxe Române al Preot Prof. Dr. Mircea Păcurariu?

Merită toată considerația prezentarea pe care o face autorul monahismului, fiind cea mai clară din toate lucrările consultate de noi până acum. Este prezentă și explicația etimologică a cuvintelor folosite, fapt important pentru un neinițiat. Este inclusă, de asemenea, și o hartă a Egiptului Monastic, precum și un foarte bogat material ilustrativ, pus cu generozitate la îndemâna cititorului. Păcat că acest material este monocrom.

Pentru Evul Mediu, materialul este bine echilibrat și condensat, autorul dând dovadă de o mare putere de sinteză. Cauzele apariției reformei protestante sunt tratate într-o ordine matematică. Materialul ilustrativ este de asemenea folosit din abundență, ca de altfel pe întreg parcursul lucrării, putând fi utilizat ca planșe de lucru la orele de curs.

Epoca modernă cu apariția sectelor neoprotestante este tratată surprinzător de lapidar în comparație cu ceea ce ne arătase în primele capitole autorul. Un aport personal găsim în capitolul dedicat culturii *Arta Bisericească;* 3. *Muzica în cultul Creștin,* capitol redactat de Prof. Eugen-Dan Drăgoi, care are în încheiere un *Mic dicționar de termeni muzicali.* Din păcate și aici autorul a trecut lapidar peste unele aspecte (mai ales cele privitoare la cultura muzicală a poporului român).

Cartea se încheie cam brusc cu un capitol dedicat Mişcării Ecumenice şi Consiliului Mondial al Bisericilor. O serie de alte probleme, legate îndeosebi de diaspora ortodoxă română nici măcar nu sunt amintite.

Impotante sunt apoi listele pe care autorul le expune la sfârşitul lucrării *Liste cronologice; Liste de episcopi şi patriarhi,* apoi o *Scurtă istorie în date a Bisericii Creştine* pe parcursul a 21 de pagini, constituind o bază de date de strictă necesitate. La sfârşit este anexată lista de abrevieri, cuprinsul şi patru planşe cu hărţi.

Lucrarea de faţă vine să acopere o lacună a teologiei preuniversitare, fapt pentru care se va bucura, credem noi, de aprecierea unui anumit segment de cititori. Luată per ansamblu, cartea Părintelui Eugen Drăgoi s-a dorit a fi o contribuţie la dezvoltarea Istoriei Bisericeşti Universale, însă materialul prezentat de autor nu abundă nici în originalitate, nici în calitate informaţională.

Drd. VALENTIN BOGDAN BUCŞA

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

RECENZII